
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 56NM /


HARVARDIANAE
ACADEMIAE
SIGILLVM
IN NOV ANG
CHRISTO
ET
ECCLESIAE
VE
RI
TAS



HISTOIRE CRITIQUE

DU TEXTE ET DES VERSIONS DE LA BIBLE

HISTOIRE CRITIQUE

DU

TEXTE ET DES VERSIONS

DE LA BIBLE

PAR

A. LOISY,

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

TOME Ier. — HISTOIRE DU TEXTE HÉBREU
DE L'ANCIEN TESTAMENT

AMIENS

IMPRIMERIE GÉNÉRALE ROUSSEAU-LEROY,

18, Rue Saint-Fuscien, 18

—

1892

HISTOIRE CRITIQUE

DU TEXTE ET DES VERSIONS DE LA BIBLE

INTRODUCTION

L'histoire du texte et des versions de la Bible serait un sujet inépuisable pour qui voudrait l'étudier à fond, le suivre dans tous ses développements, l'exposer dans tous ses détails. Tel n'est pas ici notre but. Résumé d'un enseignement qui n'est pas destiné à former des spécialistes ; écrite, non pour les érudits de profession, mais principalement pour ceux qui, n'ayant pas le loisir de se livrer à des recherches personnelles, ont néanmoins intérêt à connaître les résultats du travail scientifique de leur temps, cette étude ne se recommande pas comme une œuvre originale. On a beaucoup moins cherché à y mettre des aperçus nouveaux qu'à présenter d'une manière claire tout ce qu'on peut dire, à l'heure qu'il est, de certain ou de probable touchant l'histoire des textes et des versions de l'Écriture, la valeur critique de ces textes et de ces versions, les moyens à employer pour retrouver, autant qu'il est possible, la teneur primitive des écrits bibliques. Par suite, on laisse de côté tout ce qui n'est pas de nature à faire connaître l'état actuel des textes et comment on s'y prend pour remédier à leurs altérations ou à leurs défauts. Ainsi, on

ne dira presque rien des versions modernes de l'Écriture, ces versions ne fournissant aucun renseignement sur l'état ancien des textes originaux et ne pouvant servir à les corriger. On s'occupera des versions anciennes en proportion des ressources qu'elles offrent pour la critique des documents primitifs. Si l'on traite plus longuement de la Vulgate et de son histoire, c'est parce que, cette version étant le texte officiel de l'Église romaine, celui que nous employons dans la liturgie, dans l'enseignement pastoral et théologique, il importe à nous, catholiques, de bien connaître son histoire, son rapport avec les textes originaux et sa valeur au point de vue scientifique.

Réduit à ces proportions, notre sujet reste encore très vaste, et l'on comprendra que nous passions plusieurs années à l'étudier dans ses différentes parties. L'histoire critique des livres composés depuis la découverte de l'imprimerie n'est pas très difficile à faire, surtout quand il s'agit d'ouvrages importants dont on peut retrouver les éditions successives. Il en est tout autrement pour les livres qui ont été d'abord publiés en manuscrit, surtout quand la publication première remonte à des milliers d'années, comme c'est le cas pour les livres de l'Ancien Testament. Si l'on avait pu stéréotyper les différentes parties de la Bible au moment de leur apparition, le texte sacré n'aurait pour ainsi dire pas d'histoire et il n'y aurait presque pas lieu d'en faire la critique. Mais ce texte a été transmis par des copies manuscrites durant une longue série de siècles. Les manuscrits originaux, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ne se conservèrent pas longtemps. Les copistes, surtout dans les temps anciens, n'ont pas toujours été d'une exactitude minutieuse ; souvent même ils n'ont pas craint de retoucher le texte, sous prétexte de l'améliorer en l'expliquant

ou en le corrigeant. Du reste, se fussent-ils conformés scrupuleusement aux exemplaires qu'ils avaient à reproduire, ils ne pouvaient éviter de tomber de temps en temps dans des erreurs involontaires, provenant soit de distractions, soit de méprises occasionnées par l'état défectueux du manuscrit à recopier. A moins d'un miracle permanent, le texte de la Bible, comme celui de tout autre livre, devait subir à la longue des altérations plus ou moins profondes : il est certain que ce miracle n'a pas eu lieu et que le texte de la Bible a souffert. Un texte moins bien gardé que celui-ci ne l'a été, à partir d'une certaine époque, aurait incontestablement subi des modifications beaucoup plus nombreuses et plus graves ; mais enfin le texte de la Bible, lui aussi, a été modifié. Il l'a été dans l'hébreu de l'Ancien Testament et dans le grec du Nouveau ; il l'a été aussi dans les anciennes versions dérivées de l'hébreu et du grec. Voilà pourquoi le texte de la Bible a une histoire, et voilà pourquoi il est possible, il est nécessaire de faire la critique de ce texte, d'après les données de son histoire. Sans doute, il manque à présent, il manquera toujours bien des renseignements qui seraient indispensables pour trancher définitivement toutes les questions relatives à la transmission du texte dans les temps primitifs. Mais, ici comme ailleurs, on doit se résoudre à ignorer ce qu'on ne peut pas savoir, et user sagement de la conjecture et de l'hypothèse là où les données certaines font défaut.

Notre histoire critique du texte et des versions de la Bible comprendra trois parties principales :

1° L'histoire critique du texte original et des versions de l'Ancien Testament ;

2° L'histoire critique du texte original et des versions du Nouveau Testament ;

3° L'histoire critique de la Vulgate latine.

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE CRITIQUE DU TEXTE ET DES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Le titre de cette première partie en indique la division naturelle. Nous traiterons :

1° Du texte original,

2° Des versions de l'Ancien Testament.

LIVRE I

Histoire critique du texte de l'Ancien Testament

Dans l'histoire critique du texte original de l'Ancien Testament nous avons à étudier les faits généraux concernant la transmission de ce texte, puis à juger le texte lui-même à la lumière des faits. Le présent livre se divisera donc en deux chapitres ayant pour objet :

1° L'histoire du texte de l'Ancien Testament ;

2° L'examen critique du texte traditionnel de l'Ancien Testament.

Chapitre I

Histoire du texte de l'Ancien Testament.

L'Ancien Testament, sauf le livre de la Sagesse et le second livre des Machabées, dont nous parlerons en

racontant l'histoire de la Bible grecque dite des Septante, sauf encore peut-être certains morceaux deutérocanoniques, tels que les fragments d'Esther, a été composé en hébreu ou dans un dialecte sémitique apparenté de très près à l'hébreu. Il a été écrit dans l'alphabet connu sous le nom d'alphabet phénicien, duquel dérivent l'alphabet grec, l'alphabet latin et toutes les écritures modernes de l'Europe. Comme il importe beaucoup, pour comprendre l'histoire et faire la critique du texte hébreu, de connaître l'histoire de la langue et de l'écriture hébraïques, nous étudierons ce double sujet dans deux sections préliminaires. Nous aborderons ensuite l'histoire du texte, et nous la suivrons dans ses trois périodes : période primitive, antérieure à la fixation définitive du texte de la Bible hébraïque, vers le commencement du second siècle après Jésus-Christ ; période moyenne, âge talmudique et massorétique, depuis le second siècle de notre ère jusqu'au XI[e] siècle ; période moderne depuis le XII[e] siècle jusqu'à nos jours. De ces trois périodes, les deux premières sont celles qui méritent le plus d'attention, puisque c'est dans la première que le texte biblique, ayant été moins surveillé, a subi le plus de modifications, et dans la seconde que le texte traditionnel a pris la forme sous laquelle il nous est parvenu. Pour compléter l'histoire et préluder à l'examen du texte, nous donnerons en dernier lieu un aperçu des progrès qui ont été réalisés, depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours, dans la critique textuelle de l'Ancien Testament.

Section I. — Histoire de la langue hébraïque.

On a cru longtemps que l'hébreu était la plus ancienne de toutes les langues. « L'opinion la plus reçue parmi les chrétiens, écrivait Richard Simon (1), est celle des Juifs, qui assurent que l'hébreu est la langue d'Adam. » Tel n'était pas l'avis du célèbre critique, et, pour que son opinion ne semblât point téméraire, il invoquait le témoignage d'un Père de l'Eglise : « On ne doit pas accuser de nouveauté l'opinion de ceux qui prétendent que la langue d'Adam a été perdue et qu'on n'en a plus aucune connaissance, puisque cette même question a été traitée fort au long par saint Grégoire de Nysse (2), qui la décide contre le sentiment commun des Juifs. » Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de combattre cette opinion commune des anciens, puisque tous les exégètes sérieux l'ont abandonnée (3). Mais il y a lieu de jeter au moins un coup d'œil rapide sur les différents problèmes qui se posent dès que l'on écarte la solution si simple, préconisée par les commentateurs des siècles passés. Si l'hébreu n'est pas la langue primitive, dans quel rapport se trouve-t-il avec celle-ci et avec les autres langues de l'humanité ? Telle est la question très complexe à laquelle nous essaierons de répondre avant de suivre la langue hébraïque dans les principales phases de son développement. La réponse ressortira du simple exposé

(1) *Hist. crit. du V. Testament*, I, 14 (éd. Rotterdam, 1685), p. 84.
(2) *C. Eunom.* XII. P. g. (Migne, *Patrol. grecque*) 45, c. 990 et suiv.
(3) V. par ex. Vigouroux, *Manuel biblique, Anc. Test.* (7e éd.), I, 584.

que nous allons faire des conclusions actuellement fournies par la philosophie du langage, l'histoire générale des langues et la philologie.

§ I. — *Le langage. Les langues. La famille sémitique. L'hébreu.*

La question de l'origine du langage n'est pas à proprement parler, une question de théologie ou d'exégèse biblique. Sans doute, la Bible suppose que le premier homme avait l'usage de la parole, et la doctrine de l'Église touchant l'état de nos premiers parents leur attribue le parfait exercice de la raison, exercice qui ne se conçoit pas pour l'homme, dans les conditions normales de son existence, sans le langage parlé. Mais la Bible et l'enseignement traditionnel affirment ou supposent simplement le fait; ils ne l'expliquent pas, ils ne disent pas si l'homme a eu besoin pour parler de recevoir le langage comme une révélation extérieure, ou bien si, étant doué de la faculté de parler, il a exercé tout naturellement cette faculté, dès que l'occasion s'est présentée à lui de manifester extérieurement sa pensée. A peine est-il besoin de dire que l'histoire ne nous apprend rien à ce sujet. De même, la philologie peut nous faire connaître les lois qui gouvernent l'évolution du langage; elle ne nous renseigne pas directement sur son origine, ni même sur la forme qu'il a revêtue d'abord, sur la langue primitive de l'humanité. La question de l'origine du langage est principalement une question de philosophie. Il faut, pour la résoudre, interroger les lois de notre esprit et la constitution même de notre nature.

Chez les anciens Grecs, Démocrite pensait que le langage résulte d'une convention entre les hommes ; Épicure déclarait que l'homme parle aussi naturellement que le chien aboie, et qu'il y a une dépendance nécessaire

entre le son et l'objet qu'il représente (1). Les Pères de l'Église ont cru, pour la plupart, que le langage avait été révélé au premier homme et que ce langage n'était pas autre que la langue hébraïque. Les philosophes du XVIIIe siècle ont généralement considéré le langage comme une invention de l'esprit humain. On supposait que « les besoins les plus simples de la société amenèrent d'abord la création d'un *langage naturel*, consistant en certaines expressions de la physionomie, en certains mouvements du corps, en certaines intonations de la voix. A mesure que les idées se multiplièrent, on sentit combien un pareil langage était insuffisant, et l'on chercha un moyen de communication plus commode. Alors on songea à la parole, on convint, on s'arrangea à l'amiable, et ainsi fut établi le langage artificiel ou articulé. Ce premier langage, fut comme toutes les créations humaines, défectueux et pauvre à son origine. Peu à peu il se compléta et arriva au degré de richesse où nous le voyons de nos jours (2). » C'est l'opinion de Démocrite et c'est aussi, comme l'observe M. Renan, de toutes les hypothèses « qui ont été essayées pour expliquer l'origine de la parole, la plus fausse, ou, pour mieux dire, la moins riche en vérité. Les philosophes qui la proposèrent avaient bien compris, il est vrai, que l'homme a tout fait dans l'invention du langage, que c'est de l'exercice naturel de ses facultés et non du dehors qu'il a reçu le don de l'expression articulée ; mais ils commettaient une erreur en attribuant aux facultés réfléchies et à une combinaison voulue de l'intelligence un produit spontané de cette force vive que recèlent les facultés humaines,

(1) V. S. Reinach, *Manuel de philologie*, I, 110, n. 2.
(2) E. Renan, *De l'Origine du langage* (3e éd.) 78-79.

qui n'est ni la convention ni le calcul, qui produit son effet d'elle-même et par sa propre tension (1). »

La réaction philosophique et religieuse qui se fit au commencement de notre siècle contre les idées du siècle précédent eut son contre-coup dans la manière d'expliquer l'origine du langage. De Bonald, de Maistre, Lamennais, ont soutenu que le langage avait été donné à l'homme par une révélation divine. Cette opinion, qui est encore défendue aujourd'hui, est assurément plus vraie que la précédente. L'école traditionaliste a bien montré « l'incapacité de l'homme réfléchi à inventer la parole. Elle retirait ainsi le langage de la sphère des inventions vulgaires et y voyait l'œuvre de Dieu (2). » Mais, il faut bien dire, après cela, que si l'on veut faire du langage une révélation, dans le sens rigoureux de ce mot, c'est-à-dire une leçon donnée par Dieu à l'homme directement et d'une manière sensible, on affirme sans preuves un miracle dont la nécessité n'est pas démontrée. Saint Grégoire de Nysse, combattant une opinion pareille à celle-ci, déclarait sans hésiter qu'il ne voulait pas transformer Dieu en maître d'école ; que le Créateur est l'auteur du langage, en ce sens qu'il a donné à l'homme la faculté de parler ; qu'il a créé les choses et non pas les noms, et que les hommes ont ensuite donné les noms aux choses (3). Si l'on objecte les passages de la Genèse où l'on voit Dieu converser avec Adam et Ève, il est facile de répondre que ces passages ne donnent à entendre en aucune façon que le langage ait été suggéré par Dieu à nos premiers parents, mais bien plutôt que ceux-ci étaient naturellement capables de mani-

(1) *Ibid.*, 79-80.
(2) *Ibid.*, 81-82,
(3) *Loc. cit.*

fester leur pensée par la parole. En prenant ces textes à la rigueur, on devrait dire aussi que Dieu et Adam conversaient en hébreu. Il serait souverainement imprudent d'édifier des conclusions aussi précises sur des textes qui se recommandent avant tout par leur contenu dogmatique et moral, et dont le sens historique est, à certains égards, difficile à déterminer.

La plupart des savants modernes voient dans le langage « un produit naturel de l'esprit et des organes de l'homme (1). » Les progrès qui se sont accomplis depuis un siècle dans le domaine de la philologie ont grandement contribué à ce résultat. « Le problème de l'origine du langage n'avait pu recevoir que des solutions matérielles et grossières, tandis qu'on avait envisagé chaque langue comme un agrégat inorganique, à la formation duquel n'avait présidé aucune raison intérieure (2). » Il n'en fut plus de même lorsqu'on étudia les langues dans leur vie intime, « comme un tout organique, doué d'une vie propre, ... une végétation assujettie à des lois uniformes. » Les lois du langage sont au fond les lois de l'esprit qui pense et de l'organisme qui exprime la pensée. L'homme ne les a pas plus apprises du dehors qu'il ne les a inventées. Il les porte en lui-même. « Ce n'est ni par une vue de convenance ou de commodité, ni par imitation des animaux que l'homme a choisi la parole pour formuler et communiquer sa pensée, mais bien parce que la parole est chez lui naturelle et quant à sa production organique et quant à sa valeur expressive. Si on accorde en effet à l'animal l'originalité du cri, pourquoi refuser à l'homme l'originalité de la parole.... L'homme a la faculté du signe ou de l'interprétation,

(1) S. Reinach, *op. cit.*, 110.
(2) E. Renan, *op, cit.*, 87.

comme il a celle de la vue et de l'ouïe ; la parole est le moyen qu'il emploie pour exercer la première, comme l'œil et l'oreille sont les organes des deux autres. L'usage de l'articulation n'est donc pas plus le fruit de la réflexion que l'usage des différents organes du corps n'est le résultat de l'expérience.... L'homme est naturellement parlant, comme il est naturellement pensant.... La raison qui réfléchit et combine a eu presque aussi peu de part dans la création du langage qu'elle en a dans ses transformations. (1) » C'est en vain que les partisans du langage révélé disent avec M. de Bonald : « Quand les plus grands philosophes sont impuissants à analyser le langage, comment des enfants sans expérience auraient-ils été capables de le créer ? Les mots *facile* et *difficile* n'ont pas de sens appliqués au spontané.... L'action spontanée n'a pas besoin d'être précédée de la perception claire du but à atteindre et des moyens à employer. Le mécanisme de l'intelligence est encore plus difficile à analyser que celui du langage, et pourtant l'homme étranger à la psychologie sait faire jouer aussi bien que le meilleur philosophe tous les ressorts de son esprit. L'enfant qui apprend sa langue, l'humanité qui crée la sienne n'éprouvent pas plus de difficulté que la plante ou l'animal qui arrivent à leur complet développement.... De là cette conséquence que ce n'est point par des juxtapositions successives que se sont formés les divers systèmes de langues, mais que, semblable aux êtres vivants de la nature, le langage, dès sa première apparition fut doué de toutes ses parties essentielles. En effet, dès le moment de sa constitution l'esprit humain fut complet.... Or le langage se

(1) *Ibid.*, 95.

montrant à toutes les époques comme parallèle à l'esprit humain..., nous sommes autorisés à établir une rigoureuse analogie entre les faits relatifs au développement de l'intelligence et les faits relatifs au développement du langage. Il est donc aussi peu philosophique de supposer le langage arrivant péniblement à compléter ses parties que de supposer l'esprit humain cherchant ses facultés les unes après les autres (1). »

Nous pouvons suivre jusqu'ici les savants modernes. La parole est chez l'homme dans les conditions de sa vie terrestre, la compagne inséparable, l'expression naturelle de l'idée. Dès que l'homme a pensé, il a parlé, et sa parole contenait les éléments nécessaires à l'expression de sa pensée. Il est pareillement évident que ces éléments, dans leur forme primitive, devaient à la fois présenter une apparence fort simple et recéler des combinaisons d'autant plus difficiles à pénétrer pour l'analyse, qu'elles ne résultaient pas de la réflexion, mais de l'effort complexe autant que spontané auquel concouraient l'intelligence et les organes de la voix. Quelle idée se faire du langage primitif? L'étude approfondie des idiomes actuellement connus fournit-elle à cet égard des données indiscutables? Un assez grand nombre de savants contemporains, adaptant les idées transformistes aux résultats acquis de la philologie comparée, n'hésitent pas à soutenir qu'il y a eu non pas une mais plusieurs langues primitives, attendu que « le passage de l'animalité à l'humanité ne s'est pas fait sur un point unique du globe »; que « les langues se formèrent séparément en des centres divers », constituant « des familles irréductibles les unes aux autres, des types qui, une fois formés, se cotoyèrent durant des

(1) *Ibid.*, 98-101.

siècles, sans se modifier sensiblement (1). » Hâtons-nous de dire que c'est là une opinion dont on attendra longtemps la démonstration péremptoire. La philologie, sur laquelle on prétend l'appuyer, ne fournit pas à cet égard de conclusions certaines.

On sait que les langues actuellement connues sont réparties par les philologues en trois grandes catégories : les langues *isolantes*, les langues *agglutinantes* et les langues à *flexion*. Dans la première catégorie, à laquelle appartiennent les langues de la Chine et de l'Indo-Chine, les mots sont monosyllabiques et les rapports grammaticaux sont marqués uniquement par l'accent oratoire et la position relative des mots dans la phrase. Dans les langues agglutinantes, la racine reste invariable et les rapports grammaticaux sont indiqués par des mots ou des particules qui s'ajoutent à la racine. Cette catégorie est la plus nombreuse des trois. On l'a subdivisée en trois groupes dont le premier comprend les idiomes africains ou atomiques, le second les langues touraniennes, le troisième les idiomes incorporants et polysynthétiques. Dans les idiomes africains les mots se forment surtout à l'aide de préfixes tandis que les langues touraniennes n'admettent pas que la racine soit au second rang. Celles-ci ne constituent pas d'ailleurs une famille nettement définie (2). Les langues touraniennes du nord (ouralo-altaïques) sont le tongouse, le mongol, le turc, le finnois, le samoyède. Les langues touraniennes du sud sont le tamoul, le malais, les langues du Tibet

(1) E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I, 1-2.

(2) C'est à cette catégorie que plusieurs assyriologues ont rapporté la langue qu'ils appelaient sumérienne ou accadienne, ou suméro-accadienne ; mais il n'est pas bien sûr que cette langue ait existé.

et de Siam. Les idiomes qui forment le troisième groupe des langues agglutinantes, c'est-à-dire les idiomes incorporants et polysynthétiques, sont, pour une grande partie, les anciennes langues de l'Amérique. Comme leur nom l'indique, ces langues ont poussé le synthétisme à l'extrême, en sorte que tous les mots d'une phrase, rattachés l'un à l'autre, arrivent parfois à ne former pour ainsi dire qu'un seul mot. Dans la troisième catégorie, celle des langues à flexion, les rapports grammaticaux sont marqués par des modifications de la racine et l'addition de désinences. Cette catégorie comprend les langues sémitiques, dont nous aurons à parler bientôt, et les langues indo-europééenes ou aryennes. Celles-ci peuvent se rattacher à huit familles secondaires : le sanscrit, l'ancienne langue des Hindous, remplacée trois siècles au moins avant notre ère, comme langue parlée, par des dialectes, le pâli et le prâcrit ; le zend et l'arménien ; le grec et ses nombreux dialectes ; les langues italiques (latin, osque, ombrien) ; le celtique ; le vieux slave ; le lithuanien ; le gothique et le vieil haut allemand (1). Cette classification générale des langues ne présente en réalité que deux familles bien caractérisées : la famille sémitique et la famille indo-européenne. Les autres groupes, moins connus, moins importants par leur rôle historique et les idées qu'ils ont servi à faire valoir, sont beaucoup moins homogènes et moins cohérents.

La comparaison des divers idiomes a conduit les savants modernes à des systèmes contradictoires. Les uns ont pensé que les mots *isolement*, *agglutination*, *flexion*, ne caractérisent pas seulement les trois grandes

(1) Ce tableau des langues est reproduit d'après S. Reinach, *op. cit.*, I, 121.

catégories des langues humaines, mais qu'ils marquent aussi « les trois grandes étapes historiques que parcourt le langage humain, et où les circonstances, le milieu social et physique, l'arrêtent plus ou moins longtemps. De là ce qu'on appelle la *théorie des trois phases* et l'hypothèse que les langues aryennes (ainsi que les langues sémitiques) ont passé par les états isolant et agglutinant, tandis que les autres langues s'y sont attardées (1). » Cette théorie a été combattue dans ces derniers temps avec des arguments qui semblent décisifs. Elle est fondée en réalité sur l'analyse des langues les plus parfaites et non sur des faits historiquement démontrés. On élimine la flexion comme élément secondaire, on décompose les mots formés par agglutination et on trouve après cela des radicaux ; en comparant ces radicaux entre eux, on découvre qu'ils peuvent présenter encore des éléments accessoires et que l'idée paraît se rattacher essentiellement à un monosyllabe. Mais il est clair que ce procédé de dissection logique ne révèle pas la loi qui a présidé à l'évolution du langage ; il sert tout simplement à en distinguer les éléments constitutifs, à peu près de la même façon que la dissection fait connaître les parties constitutives d'un organisme animal, sans révéler la loi qui a présidé à son développement. Jamais aucune langue vivante n'a été composée uniquement de racines. Les radicaux, les articulations, les sons-voyelles précèdent logiquement les mots ; mais ils leur sont postérieurs historiquement. Les premiers hommes n'ont pas inventé les articulations, ni les voyelles, ni les racines, autrement qu'en créant les mots. Encore n'est-ce pas le mot simple qui est le point de départ du langage, mais la phrase complexe, ou si l'on

(1) S. Reinach. *op. cit.* I, 122.

veut le mot-phrase, qui traduit d'un seul coup l'impression ressentie par celui qui parle. « Ces mots-phrases ont seuls existé réellement : le travail réfléchi de la grammaire a plus tard isolé, sous le nom de racines, les lettres significatives des mots, qui opèrent comme des ressorts cachés dans la formation du lexique, mais sont trop vagues (dans leur signification) pour avoir jamais constitué une langue parlée (1). »

Les adversaires de la théorie des trois phases observent aussi qu'on ne saurait expliquer par l'agglutination ni les flexions ni les désinences nominales. Ils insistent principalement sur la fixité du type dans chaque famille de langues. On ne saurait citer aucune langue isolante qui soit devenue agglutinante. Chaque idiome se développe suivant une loi déterminée par son type original et il ne peut sortir du moule où il s'est en quelque sorte figé dès l'abord. Mais il ne faut pas trop presser ce dernier argument, qui conduirait logiquement à supposer l'existence d'autant d'espèces humaines que l'on découvre, dans les idiomes connus, de types irréductibles.

Dans l'état présent de la science, la philologie comparée, l'étude des langues connues, ne conduit pas à l'idée d'une langue-mère, souche commune de toutes les autres. Il y a certaines affinités entre la famille indo-européenne et la famille sémitique ; il y a aussi quelques rapports singuliers entre les langues sémitiques et l'ancien égyptien. Mais on ne peut rien établir de solide sur ces analogies. Il est vrai qu'un abîme sépare les langues à flexion des langues isolantes et agglutinantes, et que, philologiquement parlant, la parenté originelle de tous les idiomes ne saurait être prouvée. Reste à savoir seulement si leur diversité ne peut pas s'expliquer autre-

(1) *Ibid.*, I, 110-111.

ment que par l'hypothèse des docteurs évolutionnistes. Ceux-ci ne font pas difficulté de reconnaître « que la division des espèces humaines et la division des familles de langues ne coïncident nullement (1). » Ils déclarent qu'il ne faut pas concevoir la multiplication des langues comme le rayonnement d'un petit nombre d'idiomes; « que les centres du langage ont été d'abord aussi nombreux que les petites sociétés humaines primitives » ; que « les groupes principaux de langues sont le produit d'une assimilation progressive et d'une sélection qui ont rempli bien des siècles » ; enfin, que « ce n'est pas l'unité et la stabilité, mais la multiplicité et la mobilité qui se trouvent à l'origine des choses (2). » Ainsi donc le développement des grandes familles de langues est à considérer comme une espèce de conquête, de lutte pour la vie, où certains idiomes ont absorbé, en quelque sorte, les parlers multiples des tribus humaines, parce qu'ils étaient plus fermes, qu'ils appartenaient à des races plus nobles et plus fortes. Au lieu d'avoir quelques langues-mères à l'origine de toutes les langues, nous avons une confusion dont le récit de la tour de Babel n'aurait donné qu'une faible idée ; et par delà cette confusion la science ne discerne plus rien. La science reconnaît que cette multiplicité d'idiomes ne prouve pas la multiplicité des espèces humaines. Sans doute elle ne peut pas démontrer, elle ne démontrera probablement jamais qu'il n'y a eu à l'origine qu'un seul couple humain et un seul idiome (3) ; mais jamais

(1) E. Renan. *Hist. du p. d'Israël,* I, 2.

(2) Sayce, dans Reinach, *op. cit.* II, 168.

(3) « Pour établir scientifiquement l'unité primitive du langage, les éléments nécessaires nous font défaut. » Vigouroux, *Les Livres saints et la critique* (2e éd.) III, 374.

non plus elle ne démontrera qu'il y a eu à l'origine plusieurs humanités et plusieurs langues. L'hypothèse d'un seul couple et d'un seul idiome n'est pas en contradiction avec les faits constatés. Cet idiome n'aura pas été une langue savante. Il aura subi ensuite des transformations radicales et multiples dans les divers groupes entre lesquels l'humanité primitive s'est rapidement partagée. On ne peut pas appliquer sans restriction à cet idiome et à ses premières transformations les règles qui gouvernent les langues historiquement connues. Les deux plus nobles familles de langues, celles dont les caractères distinctifs sont le mieux dessinés, c'est à dire la famille sémitique et la famille aryenne, ne sont pas les plus anciennes de toutes. Depuis quand possèdent-elles les traits particuliers et indélébiles qui constituent leur individualité ? Faudra-t-il croire qu'elles ont été créées de toutes pièces, comme elles sont, avec ces mêmes caractères aussi nettement définis ? Personne assurément n'essaiera de le soutenir ? N'y a-t-il pas eu avant l'histoire, avant la civilisation, de longs siècles où l'organisme des langues était plus mou qu'il n'a été depuis, où les variations du langage étaient plus rapides et plus profondes parce que le travail de la réflexion était moindre, les conditions de la vie plus précaires et plus accidentées, les habitudes et les traditions moins fermes et plus tourmentées. N'a-t-il pas fallu que les tribus humaines fussent assises, qu'elles fussent arrivées à des conditions d'existence plus ou moins régulières, pour que leur esprit contractât aussi des habitudes fixes, et que leur langage prit une forme plus arrêtée ? « On ne peut trop soigneusement distinguer quand il s'agit des langues, écrit M. Renan, l'état embryonnaire durant lequel des accidents indifférents à l'âge adulte ont pu avoir une importance capitale, de l'état parfait où elles

sont fixées pour ainsi dire dans un moule définitif... Des familles de langues apparues isolément, ont pu avoir des contacts féconds à une époque où elles étaient encore susceptibles de se réformer. » On explique par là « le phénomène des langues intermédiaires, qui semblent faire le passage d'une famille à l'autre, comme le copte et le berber sur les confins du sémitisme, le tibétain à la limite des idiomes monosyllabiques (1). » Il faut donc admettre dans le langage des temps primitifs une flexibilité plus grande que dans les langues connues historiquement. Qui donc alors peut soutenir qu'il n'y a pas eu un temps où le langage de l'humanité ne ressemblait à aucun des types actuellement connus et les contenait tous en germe dans une sorte de chaos rudimentaire? Le nombre des siècles qui échappent à l'expérience est grand. Il n'y a pas lieu de chercher nulle part le type de la langue primitive. Le chinois ne lui ressemble sans doute pas plus que l'hébreu et l'hébreu pas plus que le sanscrit. La langue primitive est l'inconnu dans ce qu'il a de plus obscur. Les langues seules appartiennent à l'histoire.

En regardant la multiplication des idiomes comme un fait naturel et inévitable, on ne fait que suivre l'interprétation donnée par saint Grégoire de Nysse au récit de la Genèse concernant la tour de Babel (2). L'interprétation commune, qui attribue à un miracle subit la multiplicité des langues, se heurte à des difficultés énormes, soit qu'on admette la présence de toutes les familles humaines dans la plaine de Sennaar, soit qu'on y retienne seulement les descendants de Sem (3).

(1) *Orig. du langage*, 213-214.

(2) *Supr. cit.*; cf. Vigouroux, *Man. bibl.* I, 586, où l'opinion de S. Grégoire est présentée comme soutenable.

(3) V. *Man. bibl.*, I, 582, les difficultés de la première hypo-

Nous avons dit précédemment comment on peut concevoir la formation des principaux types de langage. Ces types ne sont pas arrivés du premier coup à une forme définitive, et chacun d'eux n'a pas été non plus représenté à un moment de l'histoire par une seule langue, fixe et uniforme, d'où toutes les langues de la même famille seraient sorties par voie de lente transformation, après la séparation des tribus qui auraient d'abord parlé cet idiome unique. Le mot de langue-mère, si fréquemment employé en philologie, est à beaucoup d'égards, un terme de convention. La langue proto-aryenne représente la synthèse des éléments communs que les philologues ont reconnue dans les idiomes aryens. Il ne suit pas de là que cette langue ait jamais été parlée. On peut en dire autant de la langue proto-sémitique. Ces langues n'ont à l'égard des langues historiques qu'une priorité de raison, non une priorité de fait. Ce qu'on appelle la langue-mère existait dès l'origine en différents dialectes plus ou moins nombreux, selon que cette langue était parlée par un plus ou moins grand nombre de tribus, sur un territoire plus ou moins étendu. Il y a donc plutôt à l'origine de chaque famille un groupe de langues sœurs dont les traits particuliers se sont accentués plus tard par suite de l'éloignement et de l'isolement des peuples qui les avaient parlées d'abord. Les langues, en effet, vivent et meurent, naissent, se développent et disparaissent comme des rejetons qui se succèdent sur une même souche (1). Une langue atteint son maximum de

thèse. La seconde hypothèse a principalement contre elle la teneur du récit, et la difficulté de concevoir une *confusion des langues sémitiques*.

(1) « Le développement du langage résulte de quatre causes

fixité quand elle devient langue littéraire. Mais les causes de transformation ne laissent pas d'agir sur la langue du peuple. C'est pourquoi « aux époques de trouble politique, les dialectes populaires remontent à la surface et s'introduisent dans la langue, que la littérature ne soutient plus (2). »

Les langues sémitiques, dont nous avons à nous occuper maintenant, se distinguent très nettement des langues aryennes. Tandis que, dans les premières, c'est l'apophonie ou déflexion (3) qui l'emporte ; chez les secondes, c'est la flexion (4) qui prédomine. Dans toutes les langues sémitiques, les voyelles du radical peuvent être changées, et ces changements servent à exprimer les modifications de l'idée primitive, soit dans les noms

principales : 1° *l'altération phonétique* par laquelle le mot *viginti*, par exemple, répond au sanscrit *dvi-daçati* (deux-dix) qui s'est réduit lui-même à *vinçati*... 2° *l'emphase*, née du besoin de la clarté, qui explique les épenthèses (introduction de lettres étrangères au mot primitif, qui servent à lui donner plus d'ampleur) et les périphrases analytiques : *je vais aller*, pour *j'irai*, comme *j'aimerai*, pour *amabo*. 3° *le renouvellement dialectal*, » lorsqu'une langue littéraire est supplantée par les dialectes populaires. « 4° *l'analogie*, née de l'instinct d'imitation, qui tend à uniformiser le langage, en faisant prévaloir certains types phonétiques ou grammaticaux... La corruption des langues dans le parler populaire peut se ramener à deux principes : 1° le principe de l'uniformité (c'est-à-dire l'analogie ; ex : *plus bon* au lieu de *meilleur*) ; 2° le principe de moindre action, c'est-à dire une sorte de paresse des organes, qui adoucit certaines articulations, omet certains sons et fait prédominer l'accent. » S. Reinach, *op. cit.* I, 111.

(2) *Ibid.*

(3) « Modification de la voyelle de la racine pour marquer les nuances de la pensée. » *Ibid.*, I, 123.

(4) « Déflexion transportée en dehors du mot, c'est-à-dire n'affectant pas la voyelle du radical, mais la désinence. » *Ibid.*

soit dans les verbes (1) ; mais le système sur lequel reposent ses substitutions de voyelles est inégalement développé dans les divers idiomes de la famille. C'est en arabe qu'il est le plus complet, et en araméen qu'il est le plus pauvre. Les voyelles étant l'élément variable qui sert à marquer dans chaque mot une modification particulière de l'idée qui s'attache à la racine, celle-ci est représentée uniquement par les consonnes. Les racines sémitiques sont généralement trilitères, c'est-à-dire qu'elles consistent en trois consonnes, qui sont la charpente invariable des mots. Les semi-voyelles י et ו (y et w) semblent avoir eu primitivement la même importance que les articulations plus fortes ; elles se sont assez bien maintenues dans les langues arabes, quoique leur présence dans un radical donne lieu partout à des irrégularités. La trilitérité des radicaux semble être un fait aussi ancien que les langues sémitiques, puisqu'elle se retrouve dans toutes ces langues avec plus ou moins de rigueur ; mais on entrevoit une période primitive où bon nombre de racines étaient bilitères. On peut croire que dans le temps où le type du langage sémitique fut définitivement créé, la plupart des racines se trouvaient déjà trilitères (quelle que soit la façon dont elles l'étaient devenues), et que l'analogie conduisit à donner aux autres au moins l'apparence de la trilitérité. Un autre caractère et, on peut le dire, une infirmité des langues sémitiques, est que le verbe ne marque pas la circonstance du temps dans lequel l'action se fait. Le verbe à un mode personnel indique seulement si l'action qu'il exprime est conçue comme complète ou incomplète, parfaite ou en voie de se faire. « La langue sémitique..., dit

(1) Hébreu: *mâlak*, « il a régné » ; *melôk*, « régner » ; *môlêk* « régnant » ; *mélék* « roi ». Racine מלך.

M. Renan, prit tout d'abord en ce qui concerne le verbe un parti défectueux. La plus grande erreur que cette race ait commise, car ce fut la plus irréparable, a été d'adopter pour la manière de traiter le verbe, un mécanisme si mesquin, que l'expression des temps et des modes a toujours été pour elle imparfaite et embarrassée. Aujourd'hui encore l'Arabe lutte en vain contre la faute linguistique que commirent ses ancêtres, il y a dix (?) ou quinze (?) mille ans (1). » La flexion du nom n'a pas pris non plus de grands développements. Les cas sont indiqués généralement par des particules, ou bien par la place du mot dans la phrase. Il y avait cependant à l'origine les éléments d'une déclinaison par flexion vocalique : la désinence *u* marquant le nominatif, *i* le génitif, et *a* l'accusatif. L'arabe seul a retenu intégralement cette déclinaison ; l'assyrien l'employait, mais d'une façon peu régulière ; il n'en reste que de faibles traces en hébreu. Un dernier trait d'infériorité des langues sémitiques à l'égard des langues aryennes est la pauvreté de leur syntaxe. « S'interdisant ces longs enroulements de phrase (*circuitus*, *comprehensio*, comme les appelle Cicéron) sous lesquels le grec et le latin assemblent avec tant d'art les détails multiples d'une seule pensée, les Sémites ne savent que faire succéder les propositions les unes aux autres, en employant pour tout artifice la simple copule *et*, qui fait le secret de leur période et qui leur tient lieu de presque toutes les autres conjonctions. Les langues sémitiques ignorent à peu près l'art de subordonner les membres de phrases les uns aux autres. Planes et sans inversions, elles ne connaissent d'autre procédé que la juxtaposition des idées, à la manière de la peinture byzantine. Le style leur manque entièrement

(1) *Hist. du p. d'Israël*, I, 9.

L'éloquence n'est pour les Sémites qu'une succession de tours pressants et d'images hardies : tout ce qui peut s'appeler nombre oratoire leur est resté inconnu (2). »

La famille des langues sémitiques est donc à beaucoup d'égards inférieure à la famille des langues aryennes. Dans l'état où nous les trouvons l'une et l'autre elles constituent deux types de langage irréductible. « Les faibles ressemblances grammaticales qui se remarquent entre elles s'expliquent suffisamment par l'identité de l'esprit humain agissant de la même manière sur plusieurs points à la fois. Comparées sous le rapport du dictionnaire elles offrent au premier coup d'œil quelques rapprochements séduisants. Mais, outre qu'on a singulièrement exagéré le nombre de ces rapprochements, en se fondant sur les analogies les plus superficielles et les plus insuffisantes, il en est très peu qui ne s'expliquent par des raisons intrinsèques, sans que l'on soit obligé de recourir à la communauté d'origine. En effet, la plupart des racines communes appartiennent à la classe des racines formées par onomatopée (1)... » Il est certain, d'autre part, que si l'on compare ces deux familles avec les langues isolantes, la distance qui les sépare de ces dernières les fait paraître toutes voisines et comme rattachées par une étroite parenté. On ne peut pas nier qu'elles « n'accusent une même manière de prendre et de résoudre le problème du langage... Ces deux familles ont du moins entre elles une grande et profonde analogie, l'existence d'une *grammaire*. Si l'on se rappelle que les Sémites et les Indo-Européens, en-

(1) E. Renan, *Orig. du langage*, 192.
(2) *Ibid.*, 206-207.

visagés par le côté physique ne forment qu'une seule race ; si l'on considère de plus que, dans l'histoire de l'esprit humain, ils ont joué un rôle connexe et qu'ils sont entrés tour à tour dans l'œuvre de la civilisation générale, on est porté tout en maintenant leur distinction à les réunir en un sens plus large et plus étendu, sous une même catégorie (1). » On n'arrive pas à prouver la parenté originelle des deux familles par des rapprochements qui soient véritablement concluants (2). Mais il ne semble pas qu'on puisse nier la possibilité d'une origine commune (3). En tout cas, il faut renoncer à déterminer l'idiome dans lequel les ancêtres des Aryens et ceux des Sémites, encore voisins les uns des autres, se seraient servis avant leur dispersion. Ce ne pouvait être qu'un flot de dialectes changeants dont les éléments ne se sont démêlés et n'ont pris consistance que longtemps après la séparation des tribus qui ont parlé plus tard les langues aryennes, d'avec celles qui ont parlé plus tard les langues sémitiques. Les affinités qui existent entre les langues sémitiques et l'ancien égyptien peuvent s'expliquer de la même manière.

La famille sémitique se partage en quatre groupes : assyro-babylonien, hébreu-chananéen, araméen, arabe.

L'assyro-babylonien est la langue sémitique retrouvée dans les inscriptions cunéiformes de la Chaldée et de l'Assyrie. On la parlait et l'écrivait déjà sur les bords de l'Euphrate, environ quatre mille ans avant notre ère. A une époque moins éloignée, lorsqu'un empire sémi-

(1) *Ibid.*, 208.

(2) La dernière tentative de ce genre est celle de Fried. Delitzsch, *Studien über ind.-germ. und semit. Wurzelverwandschaft*, 1873.

(3) Max Müller admet cette possibilité. Cf. W. Wright, *Comparative Grammar, of the semitic languages*, 30-34, où l'on discute aussi a parenté des langues sémitiques avec l'ancien égyptien.

tique s'est formé dans la haute Mésopotamie, cette langue présente deux dialectes assez peu différents l'un de l'autre, celui de Babylone et celui de Ninive. Personne aujourd'hui ne conteste plus que l'assyrien soit une langue sémitique. Ses affinités les plus étroites sont avec l'hébreu et l'araméen pour le vocabulaire, avec l'arabe pour la richesse de sa vocalisation et le développement donné à la conjugaison du verbe. Comme toutes les langues sémitiques, l'assyrien est remarquable par son caractère de fixité. La langue des inscriptions n'a pas varié sensiblement depuis les époques les plus reculées (1) jusqu'au temps de la domination grecque. Elle apparait absolument formée dans les textes les plus anciens, et même on peut dire qu'elle y présente les caractères d'un idiome déjà vieilli.

Les langues de Chanaan, du moins celles qui nous sont connues, sont le phénicien, l'hébreu et le moabite.

Le phénicien a été parlé dans les villes de la côte palestinienne et chez les peuples chananéens dont les Israélites prirent le territoire. On le parlait aussi dans les colonies que les cités maritimes, principalement Sidon et Tyr, avaient envoyées en Asie, en Europe et en Afrique. En Phénicie, sous la domination grecque et romaine, il a été progressivement remplacé par l'araméen, et au IVe siècle de notre ère il avait disparu. Il se maintint beaucoup plus longtemps en Afrique, dans le dialecte néo-punique, lequel fut étouffé seulement par la conquête arabe. Le phénicien et l'hébreu, la langue des fils d'Israël, peuvent être considérés comme deux dialectes d'une même langue. On trouve de part et d'autre le

(1) Il s'agit d'époques sur lesquelles on possède des documents suffisamment étendus, par ex. le règne de Hammurabi, 2100 au moins avant J.-C. Sur la langue assyrienne, v. Delitzsch, *Assyrische Grammatik* (1889).

même vocabulaire, les mêmes particularités caractéristiques dans la déclinaison du nom et la conjugaison du verbe (1). Il y a néanmoins entre les deux quelques différences au point de vue de la vocalisation, dans l'adjonction des pronoms suffixes (2) et dans l'usage de la langue (3). Entre l'hébreu et le moabite, les différences sont moins importantes (4). Au point de vue du vocabulaire, l'inscription de Mésa ne s'éloigne pas plus de l'hébreu vulgaire que tel livre biblique, par exemple le livre de Job, ne diffère des autres parties de l'Ancien Testament. Les Ammonites et les Iduméens parlaient aussi des idiomes apparentés de fort près à l'hébreu ; mais, jusqu'à ce jour, on n'en a retrouvé aucune trace.

Les dialectes araméens se distinguent de toutes les autres langues de la famille sémitique par l'état de décomposition et d'altération où leur phonétique est tombée. L'apophonie y est réduite à son minimum. On dirait que l'araméen a retenu seulement les voyelles qui étaient indispensables pour qu'on pût prononcer les consonnes de ses mots. De là est venue la nécessité de marquer les rapports grammaticaux par des pé-

(1) A noter aussi l'emploi du ו dit *consécutif*, qui ne se rencontre pas dans les autres groupes sémitiques. Isaïe (XIX, 18) appelle l'hébreu la langue de Chanaan.

(2) Dans l'inscription d'Esmunazar le pronom suffixe de la troisième personne du pluriel masculin apparaît sous la forme נם ; par ex., l. q., תחתנם équivaut à l'hébreu תחתם. *Nun epentheticum agglutinando pronomini inserviens. Corp. inscript. semit.* I, 16. En phénicien, le pronom relatif est אש, au lieu de l'hébreu ש ou אשר.

(3) Par ex., emploi de כון pour היה, etc.

(4) Le dialecte moabite est connu seulement par l'inscription du roi Mésa, acquise au musée du Louvre par M. Clermont-Ganneau, en 1870. La finale du pluriel masculin est en ן au lieu de ם ; la finale du féminin singulier est ת (même à l'état absolu,) comme en phénicien. Pour plus de détails, v. B. Stade, *Lehrbuch d. hebr. Grammatik*, 13.

riphrases ou des mots supplémentaires. Les langues araméennes sont les moins littéraires des langues sémitiques. On peut les partager en deux groupes, le groupe occidental ou araméen simplement dit, et le groupe oriental ou syrien. Au groupe occidental appartiennent la langue des inscriptions palmyréniennes (1); le dialecte samaritain, dont le monument principal est une version du Pentateuque (2); la langue appelée chaldéen biblique, dans laquelle ont été rédigées certaines parties de Daniel et d'Esdras (3); la langue des Targums, ou paraphrases de la Bible juive et du Talmud de Jérusalem ; enfin la langue des inscriptions nabathéennes, recueillies dans le Hauran, à Pétra, au Sinaï (4). Le dialecte le plus important du groupe oriental et de toutes les langues araméennes est le dialecte d'Édesse ou le syriaque proprement dit, la langue des chrétiens de Syrie, avec une prononciation différente chez les Syriens orientaux (nestoriens) et chez les occidentaux (monophysites). On rattache au groupe oriental la langue araméenne de la Babylonie supérieure, qui s'est conservée dans le Talmud de Babylone, et celle de la Babylonie inférieure, dans laquelle sont écrits les livres sacrés des Mandéens (5). Des dialectes araméens ou araméo-arabes ont été parlés fort anciennement dans l'Arabie du Nord. Il y avait aussi, au temps de l'empire assyro-chaldéen, de nombreuses tribus araméennes le

(1) V. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémit.*, etc.

(2) Une édition soignée en a été donnée récemment par Petermann et Vollers (1872-1891).

(3) *Dan.* II, 4-VII; *Esdr.* IV, 8-VI, 18, VII, 12-26. On peut joindre à ces passages la glose qui se trouve *Jér.* X, 11. V. Kautsch, *Grammatik der Biblisch aramäischen* (1884).

(4) V. Euting, *Nabathäische Inschriften aus Arabien* (1885).

(5) Appelés à tort disciples de saint Jean-Baptiste. V. Noeldeke, *Mandäische Grammatik* (1875).

long de l'Euphrate et dans la basse Chaldée. A partir du VIe siècle avant notre ère, l'araméen s'étend vers l'ouest et le nord ; il survit à l'hébreu et au phénicien ; il fleurit durant plusieurs siècles dans l'Église de Syrie. Mais la conquête arabe l'a graduellement refoulé comme langue vivante. Il existe néanmoins encore aujourd'hui trois ou quatre petits centres de population où l'on parle araméen (1).

Le groupe arabe est caractérisé par la richesse de sa vocalisation et de ses formes grammaticales; par l'addition de nouvelles consonnes à l'ancien alphabet phénicien, commun à toutes les langues sémitiques sauf la langue assyro-babylonienne; par le maintien du ו première radicale; par la formation des pluriels dits *internes* ou *brisés*, qui ne sont point marqués par une désinence, mais par une modification introduite dans l'intérieur du mot (2). Dans ce groupe, l'arabe proprement dit tient le premier rang. C'était originairement le dialecte d'une tribu, et d'autres dialectes congénères existaient en même temps dans la région moyenne et dans le nord de l'Arabie. Mahomet a fait la fortune de

(1) A Malula, au nord de Damas, à Tur Abdin, sur le Haut Tigre, aux environs de Mossoul, et près du lac d'Ourmiah, (Rubens Duval, *Grammaire syriaque*, pr. X-XII). Le syriaque est resté la langue liturgique des maronites, des nestoriens, des jacobites et des chaldéens chrétiens. Les fragments de la version des Écritures qu'on a appelée version hiérosolymitaine, ne sont pas rédigés en syriaque, mais dans un dialecte araméen que l'on peut désigner sous le nom de syro-palestinien et qui appartient au groupe occidental. B. Stade *op. cit.* 8. Martin, *Introd. à la crit. text. du N. T.* (cours autographié) I, 237.

(2) B. Stade, *op. cit.*, 2-3. Sur le véritable caractère de ces pluriels qui semblent être par leur origine des noms abstraits, employés ensuite dans un sens collectif, v. Wright, *op. cit.* 148. Grammaires de l'arabe classique : *Gramm. arabe* de Sylvestre de Sacy (2e éd. 1831); Caspari, *Arabische Grammatik* (4e éd. 1876); traduite en anglais et revue par Wright (2e éd. 1874).

l'idiome *horéischite*, qui est devenu la langue littéraire de tous les Arabes. Comme l'arabe a été répandu par la conquête en Palestine, en Syrie, dans le nord de l'Afrique, il s'est formé en ces pays des dialectes populaires qui sont plus ou moins différents de la langue savante et différents entre eux. Dans l'antiquité, l'Arabie du sud avait aussi de nombreux dialectes dont les plus connus sont l'himyarite et le sabéen (1). Par le nombre des consonnes et la variété des formes grammaticales, ces dialectes sont apparentés à l'arabe ; mais ils ont quelque chose de plus archaïque et se rapprochent à certains égards (2) des langues sémitiques du nord, telles que l'assyrien et l'araméen. A une époque assez difficile à déterminer (sans doute en plusieurs fois et dès avant l'ère chrétienne) certaines tribus sémitiques de l'Arabie méridionale ont émigré en Abyssinie. Leurs dialectes ont supplanté les langues du pays ; si leur vocabulaire a emprunté quelque chose aux idiomes africains, ils ont conservé intacte la grammaire sémitique. Le plus important de ces dialectes est le *gheez*, ou éthiopien, la langue de l'Église chrétienne d'Abyssinie. La vocalisation de l'éthiopien est moins riche que celle de l'arabe. La langue est plus simple, plus populaire; et pourtant, c'est, de tous les idiomes sémitiques celui qui, dans la construction de la phrase, se rapproche le plus des langues indo-européennes. Grâce à un système de conjonctions assez développé, l'éthiopien arrive à la période (3). A partir du XIVe siè-

(1) Nombreuses inscriptions. V. *Corp. inscript. sémit.*, p. IV, t. I.

(2) Par ex., par l'absence d'article. Le dialecte des inscriptions de Meïn a le ס (= ש) au lieu de ה dans le pronom de la 3e personne, comme en assyrien.

(3) L'influence des auteurs grecs a pu y être pour quelque chose ; mais ni l'ordonnance de la phrase éthiopienne, ni le sys-

cle, par suite de bouleversements politiques, un autre dialecte, l'amharique, beaucoup plus chargé d'éléments africains que le gheez, a peu à peu supplanté celui-ci, qui est resté seulement la langue théologique et liturgique des chrétiens d'Abyssinie (1).

Tels sont, dans leurs traits principaux, l'histoire générale des langues sémitiques et le cadre de leur distribution géographique. Leur rôle a été important dans l'histoire de la civilisation; il a été tout à fait incomparable dans l'histoire religieuse de l'humanité. Ajoutons que ce rôle paraît terminé : ce ne sont pas les langues sémitiques qui sont aujourd'hui l'expression la plus haute de la pensée humaine et l'instrument actif de la civilisation.

En ce qui concerne leurs origines, bien des points demeurent obscurs. Et d'abord, le nom sous lequel on les désigne communément prête à une équivoque. On croirait que les langues appelées sémitiques ont été employées uniquement par les peuples que la Bible rattache à la lignée de Sem. Or il se trouve que le phénicien, celle de toutes les langues qui se ressemble le plus à l'hébreu, a été parlé chez les fils de Chanaan, les petits-fils de Cham. Si Chanaan n'est point par la race frère d'Assur et d'Aram, il est bien leur frère par le langage. Comment concevoir, après cela, le rapport mutuel des langues sémitiques au point de vue de leur provenance, et quel a été le centre de leur diffusion? Richard Simon voyait dans l'hébreu la plus ancienne des langues sémi-

tème de conjonctions ne peuvent être considérés comme des emprunts. Dillmann, *Æthiopische Grammatik* (1857).

(1) Deux dialectes dérivés de l'éthiopien, le *tigré* et le *tigrina* subsistent dans la province du Tigré. Les dialectes d'Abyssinie sont très nombreux et fort mélangés, du moins quant au vocabulaire.

tiques (1). De nos jours, on a dévolu ce privilège à l'arabe (2), et tout dernièrement à l'assyrien (3). Cependant aucune de ces langues ne peut être considérée comme la souche primitive des autres. L'araméen n'est pas sorti de l'hébreu, ni l'hébreu de l'assyrien ou de l'arabe. Nous avons là un groupe de langues sœurs qui représentent plus ou moins parfaitement le type de langage qu'on est convenu d'appeler sémitique, et qui s'offrent à nous dans un état de conservation relativement complet ou défectueux. En ce qui regarde la vocalisation, l'arabe et l'assyrien présentent le caractère le plus archaïque ; mais il ne suit pas de là que l'hébreu et l'araméen soient beaucoup moins anciens. Il s'est fait dans ces langues, en ce qui regarde le vocalisme, un travail de décomposition qui n'a pas eu lieu dans les autres et qui résulte de causes spéciales dont nous n'avons pas à nous occuper ici. De même que, dans la philologie indo-européenne, on a cessé de considérer la langue sanscrite comme la mère des langues aryennes et que l'on se contente d'y voir le meilleur spécimen du type aryen; de même, dans la philologie sémitique, on ne doit pas faire de l'hébreu ou de l'arabe la langue-mère des autres idiomes de même famille, mais reconnaître simplement que telle ou telle langue, dans telle ou telle de ses parties est mieux conservée que telle autre et retient plus exactement la forme primitive des langues de Sem. Cela n'empêche pas que les langues sémitiques n'aient une patrie commune et qu'on ne puisse désigner, au moins d'une manière probable, le point central d'où

(1) *Hist. crit. du V. T.* I, 15.

(2) Schrader, *Zeitschrift d. deustch. morgenl. Gesellscchaft*, XXVII.

(3) Fried. Delitzsch, *The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian research* (1889) et *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs z. A. T.* (1886).

elles ont rayonné sur l'Asie occidentale. D'où que soient venus primitivement les ancêtres des peuples qui ont parlé les langues sémitiques, et quelle que soit, au point de vue de la race, la relation qui existe entre les Chananéens d'une part et les Assyriens, les Hébreux, les Chananéens et les Arabes d'autre part, c'est dans la région nord-est de l'Arabie, près du golfe Persique, et vers l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate, que de nombreux indices invitent à placer le séjour où les tribus qui se servaient des dialectes sémitiques ont d'abord vécu côte à côte. L'envahissement de la Mésopotamie par les Sémites paraît s'être opéré du sud au nord. On les voit d'abord s'établir en Chaldée, quatre mille ans environ avant Jésus-Christ, et c'est beaucoup plus tard qu'un empire sémitique s'établit dans la Mésopotamie septentrionale (1). Selon d'anciennes traditions les Chananéens seraient venus d'Arabie (2), et la fondation de Tyr (3) remonterait aux environs de l'an 2750 avant notre ère. Sidon était plus ancienne encore. Il est certain que les princes égyptiens qui, à partir du XVIIIe siècle avant notre ère, après avoir repoussé la domination étrangère des Hyksos, envahissent la Palestine et poussent leurs conquêtes jusqu'à l'Euphrate, ont trouvé fondées depuis fort longtemps et déjà florissantes les principales villes de Phénicie, les Chananéens installés entre le Jourdain et la mer, et toutes les localités pourvues de noms sémitiques. On croit généralement que les Hyksos étaient des Sémites ou du moins qu'ils parlaient une langue sémitique. Les Phéniciens ont pu être compris dans ce flot de peuples, qui, après avoir inquiété la frontière d'Egypte, ont fini par la franchir et par établir leur domination sur les bords du Nil. L'en-

(1) Cf. *Gen.* X, 8-12.
(2) Hérodote, I, 1.
(3) Hérodote, II, 44.

vahissement a été progressif et rien ne s'oppose à ce que les villes de Phénicie aient été fondées quelques siècles avant l'établissement des Hyksos en Égypte. La Genèse indique comme berceau de la famille térachite et comme patrie d'Abraham Ur des Chaldéens, sur le bas Euphrate, et suppose que les ancêtres des Hébreux, des Moabites, des Ammonites et des Iduméens ont remonté le cours de ce fleuve avant de se diriger vers la Palestine. Le frère d'Abraham, Nachor, dont la postérité parle araméen, se fixe dans la haute Mésopotamie. L'histoire nous montre les Araméens dans la basse Chaldée, le long de l'Euphrate, à Damas et dans le désert syro-arabe. Tous ces peuples semblent donc venir de la région qui avoisine le fond du golfe Persique, Rien se s'oppose à ce que d'autres tribus soient parties de là pour se répandre dans la péninsule arabique. D'après la Genèse, un grand nombre de tribus arabes descendent d'Éber par Joctan, comme Abraham et Nachor descendent de lui par Phaleg. En tout cas, ces tribus ont dû se séparer des autres et occuper l'Arabie longtemps avant la migration phénicienne et térachite, et dès le temps où les autres Sémites se répandaient en Chaldée. L'extension des tribus araméennes et la migration d'Abraham pourraient bien être, comme la migration phénicienne, dans un rapport quelconque avec l'invasion des Hyksos. Il serait imprudent de préciser davantage et de fixer une date à la descente d'Abraham en Palestine. Mais on ne risque pas beaucoup de se tromper en renvoyant ce fait plus de vingt siècles avant notre ère. Les premières tribus parlant une langue sémitique, qui ont atteint la Méditerranée, ont dû y arriver trois mille ans au moins avant Jésus-Christ (1).

(1) Maspero, *Hist. ancienne des Peuples de l'Orient* (2e éd.), 94, Cf. *Revue critique* du 27 avril 1891.

Les savants sont divisés sur une question qui n'est pas de première importance, à savoir si Abraham parlait hébreu avant de franchir l'Euphrate, ou bien s'il parlait araméen comme les enfants de Nachor. Dans cette dernière hypothèse Abraham et Lot, ou du moins leurs descendants, auraient adopté la langue des Chananéens établis avant eux sur le sol de la Palestine. Nous sommes si incomplètement renseignés sur les circonstances historiques de la migration d'Abraham qu'il est difficile de se prononcer à cet égard. Il faut observer néanmoins que le passage de la Genèse (1) où Laban parle araméen n'est aucunement décisif en faveur de la seconde opinion. Jacob et Laban parlent des langues différentes parce qu'ils représentent, en cet endroit, deux peuples ou deux groupes de tribus. L'auteur biblique ne suppose jamais qu'Abraham ait changé de langue. Il paraît au contraire plus conforme à l'esprit de la narration d'admettre qu'Abraham et ses ancêtres directs parlaient hébreu. Les noms d'Isaac, de Jacob, des douze patriarches fils de Jacob n'ont rien d'araméen. Les Moabites, les Ammonites, les Édomites parlaient des dialectes analogues à l'hébreu : on ne voit pas ce qui aurait pu les leur faire adopter, car le pays qu'ils ont occupé ne semble pas avoir été d'abord aux mains des Chananéens. Ce sont plutôt les Phéniciens, étrangers à la race de Sem, qui, en des temps très reculés, à l'époque de leur séjour au bord du golfe Persique et mêlés à des tribus sémitiques, en auront adopté le langage (2).

La langue hébraïque dont il nous reste maintenant à esquisser l'histoire, n'est pas désignée sous ce nom dans les livres de la Bible juive. Le traducteur de l'Ec-

(1) *Gen.* XXXI, 47.
(2) Cf. Vigouroux. *Les Livres Saints et la Critique,* III, 507.

clésiastique est le plus ancien auteur qui appelle *hébreu* l'idiome de l'Ancien Testament (1). Cette langue est appelée dans Isaïe (2) la langue de Chanaan. Les officiers d'Ézéchias prient l'envoyé de Sennachérib de ne pas leur parler dans leur propre langue, qu'ils appellent la langue *judaïque* (3), mais en araméen, à cause du peuple qui écoutait. De même, on voit dans Néhémie (4) que les enfants nés de femmes étrangères parlaient la langue de leurs mères et ne savaient pas parler la langue *judaïque*. Dans les livres du Nouveau Testament, ce qu'on appelle hébreu est l'idiome vulgaire de la Palestine, le syro-chaldaïque. Les paroles du Sauveur qui sont citées dans leur forme originale sont de l'araméen. L'ancien Évangile qu'on appelait Évangile hébreu, était écrit dans le même dialecte. Le nom de langue hébraïque n'est donc pas précisément traditionnel dans le sens où nous l'employons, puisqu'il a servi à désigner la langue des Juifs à une époque où cette langue n'était plus ce que nous appelons l'hébreu. Mais il suffit de déterminer le sens qu'on y attache aujourd'hui et qui s'applique à l'idiome parlé anciennement par les Juifs, idiome dans lequel a été rédigée la plus grande partie de l'Ancien Testament. Quant à l'origine même du mot *hébreu*, on a discuté beaucoup pour savoir si l'adjectif *ibri* venait de Éber, l'ancêtre d'Abraham (5) ou bien si c'était primitivement une épi-

(1) Les Livres saints, dit-il, ne sont pas tout-à-fait dans le grec ce qu'ils sont ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα. *Eccli. prol.*

(2) *Is.* XIX, 18, *supr. cit.*

(3) יהודית. II (IV) *Rois*, XVIII, 26.

(4) *Néh.* XIII, 24. Il est probable que la langue *judaïque* est encore ici l'hébreu proprement dit, qui n'avait pas encore disparu tout à-fait comme langue parlée, et que Néhémie voulait maintenir.

(5) *Gen.* X, 21, 24.

thète, « celui de l'autre côté, » ou « celui qui a passé (1), » soit que les tribus voyageuses prissent ce nom quand elles avaient passé sur la rive droite de l'Euphrate, soit plutôt qu'il leur fût donné par les Chananéens. Les deux opinions diffèrent peut-être moins au fond qu'elles ne paraissent, vu que le nom d'Éber ne représente pas nécessairement ou exclusivement un individu. Quoi qu'il en soit, ce sont probablement les gens de l'ouest qui ont donné aux nouveaux arrivants le nom de *Ibrim*. Dans les textes anciens, les descendants d'Abraham n'emploient jamais ce nom en parlant d'eux-mêmes, à moins qu'ils ne s'adressent à des étrangers. Au contraire, les étrangers l'emploient volontiers, et c'est ainsi qu'ils paraissent avoir désigné d'abord Abraham et sa postérité, spécialement les Israélites.

§ II. — *La langue hébraïque dans les principales phases de son développement.*

L'histoire d'une langue est facile à faire lorsqu'on possède des documents écrits correspondant aux principales époques de son existence, que ces documents sont bien datés, et qu'ils se sont conservés dans leur forme primitive. Tel n'est pas le cas de l'hébreu. Nous n'avons qu'une partie de l'ancienne littérature hébraïque ; tous les documents qui nous sont parvenus ne sont pas pourvus d'une date certaine ; enfin l'on peut soupçonner que les plus anciens ont subi au cours des temps diverses modifications destinées à en faciliter l'intelligence aux lecteurs plus récents (2). Il suffit de comparer

(1) De la racine עבר « passer ».

(2) Quamdiu lingua aliqua in quotidiano usu est, librorum qui frequenter leguntur textus orthographiæ grammaticæque singularum ætatum accommodari et adaptari, vocabulaque obsoleta

les passages des livres de Samuel et des Rois qui sont reproduits dans les Chroniques, pour se faire une idée des changements que l'on faisait parfois subir aux anciens textes afin de les mettre à la portée des générations nouvelles. Mais cette comparaison ne nous montre guère que des substitutions de mots dans lesquelles il faut faire sans doute une part au goût personnel des auteurs. Des changements plus ou moins importants ont dû se produire dans la prononciation, et ces changements nous échappent à peu près entièrement. Le système de points inventé par les Massorètes pour figurer les voyelles a bien pu conserver en substance la prononciation usitée dans les derniers temps où l'hébreu était une langue parlée : ce système uniforme appliqué à tout l'Ancien Testament ne reflète en aucune manière les nuances variables qui ont existé dans les temps antérieurs. Les différences des temps et des dialectes particuliers ont disparu, et l'on ne voit pas même comment, étant donné l'ancien système d'écriture, on aurait pu les conserver. C'est par suite d'un incident relaté dans l'histoire des Juges que nous est parvenu le souvenir d'une différence dialectale entre les Éphraïmites et les gens de Galaad (1). Les premiers prononçaient la chuintante ש (sch) comme la sifflante ס (s) ; et, pour les reconnaitre, ceux de Galaad leur faisaient dire le mot *schibbolet* (épi), qu'ils prononçaient *sibbolet*. D'autres nuances de ce genre, qui ne se traduisaient pas dans l'écriture ont certainement existé, sans que la tra-

usitatioribus locum cedere solent... (Exemples : éditions de la Bible de Luther, des œuvres de saint François de Sales, etc.) ; atque aliquid simile in libris nostris sacris obtinuisse non tantum jure supponitur, sed exemplis etiam demonstratur. Cornely, *Introd.* I, 237.

(1) *Jug.* XII, 6.

dition les ait retenues. Le vocabulaire et la syntaxe, dans la mesure où ils n'ont pas été modifiés, sont le seul terrain où l'on puisse encore constater des différences. Mais les conclusions qu'on peut tirer de là sont d'une médiocre portée, attendu que, si les différences ne sont pas très considérables par leur nombre ou leur caractère, elles peuvent s'expliquer par le génie particulier des auteurs, sans qu'il soit nécessaire d'attribuer les œuvres à des époques diverses. Ajoutons que l'on a continué à écrire en hébreu et parfois en hébreu très pur, en se réglant sur les anciens modèles, alors que la langue parlée était déjà corrompue ou n'était même déjà plus l'hébreu, mais l'araméen. La langue de certains psaumes postérieurs à la captivité ne trahit pas la moindre décadence. Dans ces conditions, il est impossible de reconstituer avec les livres du canon juif une histoire détaillée de la langue hébraïque, et de partager cette histoire en périodes nettement définies et caractérisées (1). On peut indiquer seulement les grandes lignes de cette histoire, où l'on ne saisit qu'un changement important, la décadence qui se produit vers la fin du VIIe siècle avant Jésus-Christ et qui aboutit après la captivité à la disparition de l'hébreu comme langue populaire.

Nous avons admis, comme une opinion plus probable, que la migration térachite, dont le point de départ, d'après la tradition d'Israël, est Ur des Chaldéens, qui fait station à Harran et franchit enfin l'Euphrate sous la conduite d'Abraham, parlait hébreu lorsqu'elle arriva en Palestine plus de vingt siècles avant notre ère. Bien que nous

(1) Fieri non posse putamus ut ex libris sacris historiam linguæ hebraicæ cognoscamus, variasque ejus epochas cum certitudine distinguamus. *Id. ibid.*

n'ayons aucun document hébreu-phénicien qui remonte à ces temps reculés, nous pouvons dire que la langue de Chanaan était dès lors fixée dans ses éléments essentiels, et telle que nous la trouvons dix ou douze siècles plus tard, par exemple au temps de David. Cela résulte de la nomenclature des noms propres de villes et de tribus, lesquels remontent à l'époque primitive et dont l'existence nous est signalée d'ailleurs par les inscriptions des conquérants égyptiens, qui, après l'expulsion des Hyksos, envahissent la Palestine et y exercent leur suprématie. Jacobel et Joséfel figurent dans la liste des tribus soumises par Thotmès III, en même temps que les noms de localités connues par l'histoire biblique (1). On sait que, dans la Bible, Jacob et Joseph (2), comme Juda et Israël, représentent une division générale du peuple hébreu, et il est bien difficile de ne pas reconnaître en cet endroit les ancêtres de la nation israélite. Un peu plus tard (3), la correspondance des pharaons Aménophis III et IV avec leurs tributaires orientaux, récemment découverte à Tell-el-Amarna, bien que, par une singularité dont l'application adéquate est encore à trouver, la plupart de ses documents soient écrits en cunéiforme et rédigés en assyrien, nous montre aussi par les noms propres qui

(1) Groff, *Rev. égyptologique*, IV, 95 et suiv. « On pourrait, il est vrai, supposer que ces noms Jacob-El et Joseph-El ne désignent pas des Hébreux, mais des Araméens (?) parlant la même langue et adorant El, qui auraient porté les noms de Jacob et de Joseph ; néanmoins la coïncidence des deux noms est singulière et porte à penser qu'il s'agit d'Hébreux. » Abbé de Broglie, *Généalogies bibliques*, dans les *Comptes-rendus du Congrès scient. intern. des Catholiques*, 1888, t. I. — Ph. Berger, *Mémoires de la Société de Linguistique*, VI, 2e fasc. *Essai sur la Signification hist. des noms des patriarches hébreux.*

(2) Cf. *Ps.* LXXVII, 16 ; *Ps.* LXXX, 2 ; *Am.* V, 15, VI, 6.

(3) Au xve siècle av. notre ère.

sont cités dans les lettres venant de Palestine et par certaines particularités de rédaction, que l'hébreu-phénicien était alors ce que nous le voyons être, quelque temps après, dans les morceaux les plus anciens de la littérature hébraïque (1). Le séjour en Égypte n'a pas exercé une influence appréciable sur l'idiome des Israélites. A peine trouve-t-on dans l'hébreu quelques termes empruntés au vocabulaire égyptien, et dont on pourrait expliquer la présence par les relations politiques et commerciales qui ont existé de tout temps entre l'Égypte et la Palestine. L'époque mosaïque et le temps des Juges nous fournissent les premiers témoignages directs, quoique non indiscutables dans les détails, touchant l'ancien hébreu. Ce sont les morceaux de chants populaires contenus dans le livre des Nombres et qui ont été en partie sinon tous empruntés au livre des Guerres de Jahvé, livre plus ancien que notre Pentateuque, puisqu'il y est cité (2). Ces chants doivent remonter à une époque très voisine des faits auxquels ils se rapportent. Sans doute ils n'ont pas été écrits tout d'abord; mais le mémoire d'un peuple qui n'a pas autre chose à garder, retient aisément ces sortes de compositions. Le rythme et la cantilène empêchent de détériorer gravement les couplets. Quelques substitutions de mots sont possibles, mais l'ensemble demeure. Le cantique de Débora (3) nous est parvenu dans les mêmes conditions. Ces cantiques représentent, en un certain sens, un idiome littéraire; mais c'est l'idiome littéraire d'un peuple qui n'a pas encore de littérature.

(1) La correspondance en question a été découverte en 1887.

(2) *Nombr.* XXI, 14-15, petit fragment poétique expressément cité d'après le livre des Guerres de Iahvé; autres morceaux puisés sans doute à la même source, *ibid.* 17-18; 27-30.

(3) *Jug.* V.

La différence qui existait entre cette poésie et le langage vulgaire consistait uniquement dans un choix de mots harmonieux et dans l'artifice, d'ailleurs assez simple, de la construction rythmique fondée sur le parallélisme. La langue de ces poèmes est un hébreu très pur. A peine trouve-t-on à signaler quelques particularités comme la forme du relatif dans le cantique de Débora (1) : cette forme se retrouve dans le Cantique des cantiques et pouvait appartenir au dialecte de certaines tribus. Le vocabulaire et la syntaxe sont ceux des âges plus récents. Le nombre des locutions qu'on ne retrouve pas ailleurs est assez restreint. Ce qui distingue ces vieux poèmes des documents postérieurs, c'est la concision du langage et l'énergie de l'expression. Que l'on compare le cantique de Débora aux derniers psaumes, on trouvera que les psaumes sont rythmés comme le vieux chant populaire, que la langue est la même de part et d'autre, du moins pour nous, à qui bien des nuances de prononciation et même de flexion grammaticale ont été dérobées; seulement le poème antique n'a pas de mots inutiles; les images s'y pressent, l'harmonie en est forte, un peu sauvage comme les sentiments qu'il exprime; tandis que la prière du juif contemporain de Jérémie, de l'exil, ou de la domination persane, se déroule en strophes plus calmes, dans un langage plus lâche et un rythme plus doux. Les parties historiques du Pentateuque, le livre des Juges, certaines parties des livres de Samuel (2) sont la prose qui correspond à cette poésie antique. On

(1) ש, au lieu de אשר.

(2) L'élégie de David sur la mort de Jonathas (II *Sam.* I, 18-27) est tout à fait dans le goût des anciens cantiques. Le compilateur des livres de Samuel dit avoir emprunté cette pièce au livre du Juste.

y trouve, toute proportion gardée, la même sobriété d'expression, la même simplicité vigoureuse dans la construction grammaticale et dans l'ordonnance des récits. Nous ne disons rien des parties législatives du Pentateuque. La langue du droit n'a pas d'âge. Avec ses formules stéréotypées, elle est archaïque dans tous les temps. Certains psaumes, le livre de Job (1), quelques morceaux des Proverbes, les prophéties d'Amos, de Joël, d'Osée, gardent encore la vigueur et la simplicité primitives. Cependant l'art de la composition s'y laisse entrevoir. Les prophéties d'Isaïe, celles de Michée présentent le même caractère. L'hébreu du VIII[e] siècle avant notre ère est une langue très littéraire, harmonieuse, souple, étudiée, toujours énergique, mais d'une saveur moins rude, d'un goût plus raffiné que l'hébreu des anciens temps.

Par cela même que l'on aperçoit à cette époque l'art et l'étude, on peut soupçonner qu'une distinction commence à s'établir entre la langue littéraire et la langue du peuple, celle-ci étant exposée à se modifier comme tous les dialectes populaires, celle-là tendant à se maintenir par la réflexion et par l'imitation des œuvres de l'antiquité. Cette distinction devient très sensible à la fin du VII[e] siècle. Alors la prophétie abandonne généralement le ton lyrique pour prendre celui de la prédication populaire, et l'on voit ce phénomène bizarre qu'offrent en plus d'un endroit les écrits de Jérémie, à savoir, la mise en prose incolore et diffuse, la paraphrase délayée des belles et fortes sentences, rythmées si savamment par les classiques des siècles antérieurs. Sans doute, il faut faire en ceci la part du génie individuel. Mais comme Sophonie a le même tempéra-

(1) Sans le discours d'Élihu.

ment littéraire que Jérémie; comme Ézéchiel, malgré la puissante originalité de son esprit, et bien qu'il soit écrivain plutôt que prédicateur, ne laisse pas d'être assez prolixe si on le compare aux prophètes anciens ; comme il emploie des mots nouveaux et des constructions qui sentent plus ou moins l'araméen, on croira volontiers que tous ces auteurs ont suivi le courant qui emportait vers sa décadence la langue populaire de leur temps. Cet affaiblissement est d'autant plus sensible que des écrivains de la même époque, tels que Nahum et Habacuc (1), des contemporains de l'exil ou même des auteurs postérieurs à la captivité, tels que certains psalmistes et auteurs de proverbes (2), ont une langue beaucoup plus châtiée et ressemblent pour l'harmonie, sinon toujours pour la force de la diction, aux contemporains d'Ézéchias. Cependant les écrits postérieurs à la captivité trahissent généralement l'influence de la langue vulgaire, qui, à cette époque, se rapprochait de plus en plus des idiomes araméens.

Il est très difficile ou, pour mieux dire, impossible de fixer l'instant précis où les Juifs ont cessé de parler l'hébreu pour adopter l'araméen. Les talmudistes et de nombreux savants jusqu'à nos jours ont pensé que l'araméen était la langue usuelle des exilés qui revinrent de Babylone après la captivité. D'autres soutiennent, sans doute avec raison, que l'hébreu était encore parlé à Jérusalem par une portion choisie de la population au temps de Néhémie. « Du moment que l'on envisage l'hébreu et l'araméen, moins comme deux langues que comme deux âges d'une même langue, la dis-

(1) Nahum paraît avoir écrit vers le milieu, Habacuc vers la fin du VIIe siècle.

(2) Sur la composition du livre des Proverbes, v. *Revue des Religions*, 1890, p. 98-115.

cussion devient bien délicate et le point de dissentiment presque insaisissable. C'est comme si on se demandait en quelle année finit le latin et commence le français. Les langues ne meurent pas à un jour donné; elles se transforment par degrés insensibles et l'on ne peut indiquer le point précis où elles doivent changer de nom (1). »

Il paraît certain que les Juifs demeurés en Palestine parlaient araméen ou du-moins un hébreu très corrompu quand finit la captivité. Mais on peut douter que les exilés, ceux du moins qui revinrent de Babylone, eussent abandonné entièrement l'hébreu comme langue parlée. L'exil n'a pas duré bien longtemps; les déportés formaient des groupes de population assez compactes; ceux qui revinrent étaient conduits par une sorte d'aristocratie sacerdotale et religieuse, très attachée aux coutumes traditionnelles et sans doute aussi à la langue nationale. Ce sont les membres de ce corps d'élite qui ont sauvé de la destruction l'ancienne littérature hébraïque. On croira volontiers que ce groupe, médiocrement nombreux d'ailleurs, avait conservé l'usage de l'hébreu. Par suite, rien ne s'oppose à ce que les derniers prophètes, Aggée, Zacharie, Malachie, aient d'abord prononcé leurs oracles dans la langue où ils les ont rédigés. Néhémie s'efforce encore de maintenir l'ancien idiome (2), devenu presque inintelligible à ceux

(1) E. Renan, *Hist. des Langues sémitiques,* 138.

(2) *Néh.* XIII, 24 *supr. cit.* On allègue souvent *Néh.* VIII, 7-8, pour prouver que les Juifs du temps d'Esdras et de Néhémie ne comprenaient plus l'hébreu. Dans ce passage, il est dit que les lévites « expliquaient (מבינים) la Loi au peuple,... qu'ils lisaient dans le livre de la Loi de Dieu, en l'expliquant (מפרש) intelligiblement. » Il n'est pas question de traduire, dans le sens rigoureux du mot, mais de commenter. L'hébreu qu'on pouvait parler alors était loin d'être la langue de la Loi. D'ailleurs la Loi, même

qui avaient pris l'habitude des nouveaux dialectes palestiniens. Mais ces tentatives de réaction n'eurent pas de résultat durable. Bientôt l'araméen, qui était la langue populaire, devint la langue usuelle dans toutes les classes de la société juive. L'hébreu resta la langue liturgique et même la langue littéraire, sauf à être plus ou moins influencé par la langue parlée, ou quelquefois mélangé avec celle-ci. On sait que les livres de Daniel et d'Esdras sont écrits partie en hébreu, partie en araméen. Le livre de l'Ecclésiaste, dont la composition doit être placée, selon toute vraisemblance, à l'époque de la domination persane, veut encore être hébreu; mais pour la construction de la phrase et pour le vocabulaire il est fortement teinté d'aramaïsme (1). Les parties hébraïques de Daniel et d'Esdras, le livre des Chroniques, celui d'Esther, se rapprochent beaucoup plus de l'hébreu ancien. L'auteur de l'Ecclésiastique a imité les Proverbes. Mais comme son œuvre ne nous est point parvenue dans l'original, il n'est pas facile de dire jusqu'à quel point il a suivi son modèle. Si l'on juge du livre entier par les citations qui en sont faites dans le Talmud et les écrits rabbiniques (2), la langue de l'Ecclésiastique aramaïsait au moins autant que celle de l'Ecclésiaste. D'autres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, par exemple Tobie et Judith, ont pu être écrits dans cette langue bâtarde tout aussi bien qu'en araméen. La langue de la Mischna (3), plus char-

pour ceux qui auraient parfaitement connu l'hébreu classique, avait encore besoin d'explication.

(1) Les particularités de la langue de l'Ecclésiaste sont indiquées dans Delitzsch, *Comment.*, *Hoheslied u. Koheleth*, 197 et suiv.

(2) Ces passages ont été soigneusement édités par S. Schechter, *The Jewish Quarterly Review*, juillet 1891.

(3) Recueil des traditions oracles sur l'interprétation de la Loi, rédigé vers l'an 200 par R. Juda, dit le saint; sert de base au Talmud. V. Vigouroux, *Man. bibl. A. T.* I, 302 et suiv.

gée encore d'aramaïsmes, ressemble beaucoup à cet hébreu de décadence. Ce qu'on appelle hébreu rabbinique est une imitation directe de l'hébreu ancien; c'est un langage artificiel, calqué sur celui de la Bible, mélangé de termes étrangers et souvent barbares. Il suffit de le mentionner ici (1).

Beaucoup d'auteurs croient pouvoir donner une histoire plus détaillée de la langue hébraïque et distinguer dans son développement trois âges ou périodes: l'âge mosaïque, l'âge des rois, et celui de la captivité. Cette division suppose, en dernière analyse, l'intégrité absolue du texte traditionnel et sa fidélité entière à reproduire les écrits originaux de l'Ancien Testament (2). Comme on insiste principalement sur de prétendus archaïsmes du Pentateuque, afin d'établir par un argument philologique l'existence d'une première période littéraire nettement distincte de celle qui commence avec l'établissement de la royauté davidique, il convient que nous discutions sommairement les faits dont il s'agit, avant de passer à un autre sujet.

On signale d'abord certaines différences de vocabulaire entre la Genèse et les autres parties du Pentateuque (3). Ces variétés de style et de lexique s'expliquent aisément si l'on veut bien remarquer que le contenu de la Genèse est purement narratif, tandis que l'objet des trois livres suivants est principalement la législation, et celui du Deutéronome l'exhortation morale. Il est assez naturel que dans des récits traditionnels se rapportant à la plus haute antiquité certains termes particuliers se soient con-

(1) V. à ce sujet Wogue, *Histoire de la Bible*, 108-109.
(2) Se rappeler la citation de Cornely, *supr.* p. 37.
(3) V. Trochon, *op. cit.* Introduction, I, 222.

servés. On ne doit pas néanmoins en exagérer le nombre. Plusieurs des locutions citées se retrouvent dans des écrits plus récents, par exemple, dans le Cantique, dans Job, dans Jérémie et même dans les Chroniques. Prise en elle-même, et quand elle atteint certaines proportions, la différence de vocabulaire peut servir à prouver que tel et tel morceau ne sont pas d'un même auteur; mais pour prouver que ces morceaux appartiennent à des époques diverses, il faut que la différence du vocabulaire soit très considérable, ou bien qu'elle porte sur des points très spéciaux, où l'unité du langage est indispensable dans un temps donné. Des écrivains que l'on sait avoir été contemporains, comme Jérémie et Ezéchiel, offrent de très grandes différences au point de vue du lexique. Il en est ainsi dans toutes les langues. Mais le fait est particulièrement sensible en hébreu, où chaque auteur paraît, dans une certaine mesure, disposer d'un vocabulaire qui lui est propre et qui est, en définitive, celui du milieu plus ou moins restreint dans lequel il a vécu.

La différence entre la langue du temps de Moïse et celle de l'époque de David et de Salomon est, nous dit-on, très grande et très apparente. « Ainsi : 1° Il y a dans le Pentateuque un grand nombre de mots, de formes de mots et de phrases qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Exemples : Le pronom masculin הוא est employé pour le féminin en cent quatre-vingt-quinze endroits » tandis que le pronom féminin היא se rencontre onze fois seulement (1). Le mot נער est employé vingt et une fois pour

(1) On voit dans ces onze passages une correction de copiste (Vigouroux, *op. cit.* I, 382) ou des gloses interpolées (Graffin, *Etude sur quelques archaïsmes du Pentat.*, dans les *Comptes-rendus du Congrès scient. des cath.* 1888, I.).

le féminin נערה (1). « Il y a dans cette habitude de ne pas distinguer le genre une preuve indiscutable de la haute ancienneté de la langue. L'emploi du pronom avec l'article préfixe הלזה (2) en est une autre preuve. Dans tous les livres postérieurs au Pentateuque, on ne trouve plus que la forme abrégée הלז (3). La forme האל pour האלה, ne se lit que dans le Pentateuque, » etc. « 2° On rencontre aussi dans le Pentateuque des mots, des formes de mots et de phrases dont on ne trouve dans les autres livres que des exemples fort rares et isolés. Ainsi la forme pleine du suffixe du nom, הו (*éhu*), ne se rencontre que trois fois dans tout le reste de l'Ancien Testament, à l'exception toutefois des noms finissant en ה (é); ה (o) au lieu de ו est très fréquent dans le Pentateuque, plus tard, on ne le voit qu'une fois dans Josué (4), isolément dans les livres poétiques, et par affectation archaïque dans les écrits de l'exil, les Rois et Ézéchiel...; ישרון (5) ne se trouve ailleurs qu'une fois, dans Isaïe (6), » etc. « On y trouve encore des mots qui ont changé de signification dans une période intermédiaire, et qui ne reprennent leur sens primitif que lorsqu'ils sont employés par des écrivains de la captivité ou postérieurs à la captivité. Exemples : אלוף, *chef de tribu iduméenne* (7) ou chef de tribu en général (8); אצל, *séparer* (9), suivi de

(1) On trouve נערה *Deut.* xxii, 19. « Il est probable que la dernière lettre (ה), a été ajoutée dans cet endroit par un copiste. » Vigouroux, *loc. cit.*

(2) *Gen.* xxiv, 65; xxxvii, 19.

(3) *Jug.* vi, 20, etc. On trouve הלזו dans *Éz.* xxxvi, 35.

(4) *Jos.* xi, 16.

(5) *Deut.* xxxii, 15, xxxiii, 5, 26. Il faut sans doute aussi lire ce mot *Nombr.* xxiii, 10, au lieu de ישרים.

(6) *Is.* xliv, 2.

(7) *Gen.* xxxvi, 15 et suiv. *Ex.* xv, 15, I, *Chron.* I, 51 et suiv.

(8) *Zach.* xii, 5-6.

(9) *Gen.* xxvii, 36, אצל, en cet endroit, signifie *réserver*, mettre de côté.

מן, *enlever* (1), reparaît dans Ézéchiel et dans l'Ecclésiaste, » etc. « 4° La prose du Pentateuque contient de plus beaucoup de mots et de phrases qui ne se rencontrent ensuite que dans la poésie. Exemples : אד (2) *vapeur*; נאדר (3) *montrer sa magnificence* ; ארח (4) *chemin.....*, העתיק, (5) *transporter*, » etc. « 5° Le Pentateuque contient beaucoup de mots dont la signification a été altérée par la suite. Exemples : אצילים (6) *nobles*, qu'Isaïe (7) emploie pour désigner les extrémités de la terre ; בטח *se confier* dans la force matérielle (8), prend plus tard le sens d'avoir confiance en Dieu (9) » etc. « 6° Enfin la forme des mots du Pentateuque a été souvent modifiée. Exemples : בטא (10) devient בטה (11), גרש (12) se change

(1) *Nombr.* xi, 17, 25. Ici, le mot אצל signifie *détourner*, prendre une partie de quelque chose pour le donner à d'autres. Dans *Ez.* xlii, 6 et *Eccl.* ii, 10 le même mot signifie *écarter*, *retirer*.

(2) *Gen.* ii, 9, *Job.* xxxvi, 27.

(3) *Ex.* xv, 6, 11 (*cantique* de Moïse après le passage de la mer Rouge ; *Is*, xlii, 21.

(4) *Gen.* xviii 11. Le mot ארח en cet endroit ne signifie pas *chemin*, mais *coutume*.

(5) *Gen.* xii, 8, xxvi, 22. « Ne reparaît plus que dans Job où il est très commun, et *Prov.* xxv, 1, où il a un sens tout différent. » Trochon, note. Le passage, *Prov.* xxv, 1, est en prose, et le mot העתיק y est employé dans le sens de *transcrire*, sens parfaitement conforme à la signification primitive.

(6) *Ex.* xxiv, 11.

(7) *Is.* xli, 9.

(8) *Deut.* xxviii, 52.

(9) *Jér.* xii, 15. *Job.* xi, 23. Dans les deux passages cités בטח est employé sans complément et signifie être en sécurité. La distinction des deux sens de בטח n'est pas plus fondée en fait qu'en raison.

(10) *Lév.* v, 4.

(11) *Prov.* xii, 18. L'auteur cité insiste sur ce que la forme *piel* est employé dans *Lév.* v, 4 et la forme *kal* dans *Prov.* xii, 18. C'est affaire de ponctuation.

(12) *Lév.* ii, 14, 16.

en גרם (1)..., צחק, *rire*, *plaisanter*, qu'on trouve douze fois dans la Genèse, ne se rencontre postérieurement que dans les Juges (2), où se présente déjà la forme adoucie שחק, qu'on retrouve cinquante-deux fois dans la Bible. A une époque tardive, Ézéchiel (3) fait revivre la forme originale (4). »

Il est fâcheux qu'on se soit accoutumé à prouver l'antiquité du Pentateuque par d'aussi fragiles arguments : on s'expose à compromettre une bonne cause par de mauvaises raisons. Dans ce qu'on nous présente comme des idiotismes de langage et des particularités grammaticales, il n'y a souvent que des anomalies d'écriture. Cet emploi du pronom הוא pour les deux genres, dont on fait si grand bruit, pourrait bien être autre chose qu'un archaïsme linguistique. Il serait fort étrange qu'on n'eût pas distingué les genres pour le pronom de la troisième personne, alors qu'on les distinguait pour la seconde; qu'on ne les eût pas distingués au singulier, lorsqu'on les distinguait au pluriel; que l'absence de distinction soit un signe de haute antiquité, alors que la distinction est fondamentale dans toutes les langues sémitiques connues, les plus anciennes comme les plus récentes, et remonte par conséquent à l'origine même de la famille sémitique. D'ailleurs cette question peut se résoudre en deux mots. En partant des données paléographiques, il est certain que jusqu'à une époque relativement récente, comme nous le verrons en étudiant l'histoire de l'écriture, la voyelle du pronom singulier de la troisième personne n'était pas écrite, en sorte qu'on avait pour les deux genres, dans le Pentateuque comme dans les

(1) *Lam.* III, 16, *Ps.* CXIX, 20.
(2) *Jug.* XVI, 25.
(3) *Éz.* XXIII, 32.
(4) Trochon, *Op. cit.* I, 223-227.

autres écrits bibliques, les simples lettres הא. La lecture seule différenciait le masculin du féminin. La présence du ו dans le pronom féminin n'est pas un fait primitif. Il s'agit donc uniquement de savoir si l'emploi de ce ו représente une tradition sérieuse touchant les idiotismes de la langue de Moïse ou bien une superstition de rabbins gardant une orthographe irrégulière. On n'est aucunement fondé à dire que les docteurs juifs appelés Massorètes, qui ont donné au texte hébreu sa forme actuelle, regardaient ce הוא féminin comme appartenant au dialecte spécial du Pentateuque ; car ils ont eu soin de marquer sous le ה le point de la voyelle *i*. Il y a là ce qu'on appelle un *keri* perpétuel. La Massore veut qu'on lise *hi*, c'est-à-dire le pronom ordinaire du féminin, et non *hu*, qui est la forme du masculin. Dira-t-on que la vraie tradition s'était maintenue jusqu'au moment où on écrivit les quiescentes et qu'elle se perdit ensuite ? Une tradition si peu importante ne se serait pas gardée depuis Moïse jusqu'après l'exil, si son objet avait été réel ; mais si, par impossible, elle avait eu sa raison d'être et qu'elle se fût conservée jusqu'au temps où le texte biblique a été définitivement fixé, les docteurs juifs ne l'auraient probablement pas oubliée. La philologie comparée donne raison aux Massorètes : on ne voit pas comment les Hébreux, qui ont eu certainement à l'origine la distinction des deux formes pronominales, auraient perdu cette distinction au temps de Moïse pour la recouvrer immédiatement après. Le livre de Josué fait la distinction des pronoms. On dit que le changement s'est introduit dans le langage entre l'époque où le Pentateuque a été rédigé et celle où le livre de Josué a été écrit ; on veut même prouver par là que le livre de Josué est une œuvre indépendante du Pentateuque. Mais c'est édifier sur un menu fait, de caractère au

moins énigmatique, une conclusion que renverse un examen sérieux des livres dont il s'agit. La parenté originelle du Pentateuque et de Josué n'est pas contestable. La rédaction définitive de ces livres n'a pas été séparée par un intervalle où on puisse loger le phénomène linguitique, d'où proviendrait la distinction des pronoms. Il reste que le prétendu idiotisme du Pentateuque n'est pas un fait philologique, mais paléographique, c'est-à-dire une anomalie d'écriture. Cette anomalie a existé ailleurs que dans le Pentateuque: un ancien manuscrit des Prophètes, qui représente le texte des Juifs babyloniens, en offre plusieurs exemples (1). Les personnes qui s'indignent à la pensée d'admettre dans le Pentateuque une même faute de copiste répétée en cent quatre-vingt-quinze endroits, oublient les conditions dans lesquelles le texte biblique a été fixé définitivement et par quels hommes il a été gardé. Si la recension massorétique de l'Ancien Testament procède, comme il est très vraisemblable, d'un seul manuscrit pour chaque partie, manuscrit dont on a gardé religieusement toutes les minuties orthographiques, il suffit que l'exemplaire typique du Pentateuque ait présenté l'anomalie en question pour qu'elle se soit ensuite perpétuée dans toutes les copies. Il y a donc seulement à expliquer comment l'anomalie a pu exister dans ce manuscrit. Or, la paléographie nous fournit à cet égard deux données importates, sur lesquelles on peut construire beaucoup d'hypothèses: premièrement, le pronom singulier de la troi-

(1) Ce ms. est daté de l'an 916. Il en sera question plus loin. On pourrait supposer que l'on prononçait *hu* (hou) dans tous les cas, à l'époque où l'on s'occupa de marquer la voyelle. Mais c'est une hypothèse invraisemblable et qui n'autoriserait pas à parler d'archaïsme, puisque l'écriture הוא figurerait une prononciation reçue encore après l'exil.

sième personne du féminin était écrit à l'origine par les deux lettres הא comme celui du masculin, et les quiescentes ו et י n'ont été ajoutées qu'à une époque assez récente; deuxièmement, l'écriture hébraïque, à un moment déterminé, vers le commencement de notre ère, ne mettait que peu ou pas de différence entre le ו et le י. Partant de là, on peut supposer que le manuscrit typique du Pentateuque ne marquait pas nettement ou pas du tout la distinction de הוא et de היא et que les rabbins ont cru devoir après cela garder le ו partout, sauf à lire *hi* pour le pronom féminin (1).

L'emploi de נער pour le féminin נערה est assez surprenant, étant donné que l'on fait au pluriel la distinction des genres. Il peut y avoir là un idiotisme ancien, mais qui n'est pas à lui seul une marque de haute antiquité (2). Encore l'idée d'une irrégularité d'or-

(1) Stade (*op. cit.* 123) suppose qu'un copiste distrait aurait mis partout הוא, en reproduisant un texte où il y avait seulement הא. Cela est possible à la rigueur, mais peu vraisemblable. Contre l'hypothèse que nous proposons, on peut faire valoir que tous les ו et les י du Pentateuque auraient dû être confondus comme ceux du pronom. Mais il convient d'observer que le maintien de l'écriture הוא dans un mot isolé toujours reconnaissable ne présentait pas d'inconvénients, tandis qu'il n'en était pas de même ailleurs. On peut croire aussi que, pour ce motif, la différence des deux lettres était mieux marquée là où une confusion était plus à redouter. Du reste, on peut combiner comme on voudra ces deux facteurs, les variations de l'écriture et la superstition rabbinique. Ce sont les vraies causes du fait anormal que l'on constate dans le Pentateuque, et ils n'est pas nécessaire d'en chercher d'autres. Les passages où l'on trouve l'écriture היא pour le féminin peuvent être des rectifications involontaires faites par les copistes ; ou bien la forme du caractère graphique invitait clairement à lire י et non ו dans ces endroits.

(2) La Massore prescrit de lire partout נערה.

thographe n'est-elle pas invraisemblable, puisqu'il s'agit de l'omission d'une lettre quiescente. Dans le cas des prénoms הלז et הלזה, האל et האלה, il est au moins probable qu'on se trouve en présence de différences orthographiques. Il en est certainement ainsi pour l'écriture הו (*êhu*) du pronom suffixe; pour l'emploi de ה (*ô*) au lieu de ו ; pour l'échange de גרש et גרם. Tous les arguments tirés du vocabulaire n'ont pas une grande portée. Ou bien il s'agit de nuances de sens qui se comprendraient chez des auteurs contemporains, comme dans l'emploi de אליך, אצל, בכה ; ou bien encore la différence de sens est telle qu'on ne peut faire dériver l'acceptation récente de l'ancienne, comme dans אצילים, en sorte que les deux acceptions pourraient être contemporaines et remonter l'une et l'autre aux origines ; ou bien enfin il est question de mots qu'on reconnaît avoir été employés à des époques récentes, quoiqu'ils ne se rencontrent pas dans les époques intermédiaires. On oublie que la masse des écrits appartenant aux diverses périodes n'est pas considérable et ne représente pas tout le vocabulaire hébreu à un moment donné de l'histoire. Le Pentateuque forme le quart de la Bible hébraïque. Si l'on voulait chercher dans chacune des trois autres parties les mots qui ne se rencontrent pas ailleurs, on en ferait aussi de longues listes. On doit noter enfin que certaines parties du Pentateuque ont trait à des sujets tout à fait spéciaux et pour ainsi dire techniques, dont les autres livres ne parlent pas. Dans les locutions particulières aux livres de la Loi, on ne trouve pas de ces formes grammaticales insolites qui présentent indubitablement le caractère d'archaïsmes. On ne peut pas nier que dans les livres de l'Ancien Testament et parfois dans les divers morceaux de chaque livre le style et le vocabulaire ne varient plus ou moins, suivant les sujets et les auteurs. Dans le

Pentateuque même, on ne serait pas embarrassé de trouver des parties qui diffèrent entre elles à cet égard tout autant que le Pentateuque diffère des autres livres de la Bible. Toutes ces différences proviennent en général de la diversité des auteurs, ou simplement de la diversité du sujet et du but. On a reproché souvent et avec raison aux exégètes rationalistes de dater arbitrairement les textes bibliques en se fondant sur des considérations lexicographiques et grammaticales qui n'avaient presque pas de rapport avec l'âge des documents. Il ne faut pas imiter un procédé dont on a reconnu les défauts. C'est le contenu des livres surtout qui permet d'apprécier leur âge. Les particularités de grammaire et de vocabulaire, à moins qu'elles n'atteignent des proportions notables et ne présentent un caractère très significatif, ne peuvent être amenées que subsidiairement pour confirmer les données qui se tirent du livre même. L'hébreu, comme l'assyrien, comme l'arabe littéraire, n'a presque pas d'histoire. Nous ne le voyons changer véritablement qu'à l'époque où il est près de mourir.

Section II. — Histoire de l'écriture hébraïque.

L'histoire de l'écriture et des conditions matérielles de la rédaction des livres chez les anciens Hébreux n'offre pas à l'exégète un simple intérêt de curiosité. « Si nous connaissions plus à fond la composition des livres dans l'antiquité, les matériaux dont on se servait pour écrire, la manière dont les livres étaient disposés, soit isolément, soit en collection, les transformations diverses qui se sont opérées successivement dans tout ce qui touche à l'écriture et à la forme des livres, beaucoup de problèmes que présente la Bible seraient ré-

solus ou n'existeraient même pas pour nous. Nous comprendrions les lacunes, les transpositions, les additions, et nous ne nous étonnerions pas de trouver dans un ouvrage d'une aussi haute antiquité des traces palpables des altérations qu'il a subies. La connaissance détaillée des transformations par lesquelles a passé ce livre nous expliquerait presque tous les problèmes que le texte actuel soulève dans notre esprit (1). » Il convient donc de relever avec soin et de coordonner, dans la mesure du possible, les indications plus ou moins certaines et fragmentaires que les souvenirs traditionnels et les monuments épigraphiques peuvent nous fournir touchant l'origine de l'alphabet hébreu-phénicien, les variations de l'écriture hébraïque, les conditions matérielles de la rédaction et de la copie des livres dans l'antiquité juive.

§ I. — *Origine de l'alphabet phénicien.*

L'écriture est née du besoin que l'homme, parvenu à un certain degré de culture, éprouve de fixer ses idées et ses souvenirs par un procédé matériel quelconque, et de l'espèce d'instinct qui le porte à imiter par le dessin les objets qui frappent sa vue (2). « Combiner ce besoin et cet instinct, employer, au lieu de moyens mnémo-

(1) P. Martin, *De l'origine du Pentateuque*, (cours autographié, I, 106.

(2) L'attribution de livres apocryphes à Adam, Seth, Hénoch, Noé, suppose l'écriture contemporaine des premiers hommes. Ceux qui pensaient qu'Adam avait parlé hébreu devaient trouver naturel qu'il eût connu aussi l'écriture alphabétique. S. Augustin dit cependant : *Quando cæperint esse* (*literæ*) *nescio utrum valeat indagari. Nonnullis enim videtur a primis hominibus eas cæpisse et perductas esse ad Noe, atque inde ad parentes Abrahæ, et inde ad populum Israel : sed unde hoc probari possit ignoro In Ex.* q. 69 (P. l. 34, 620); cf. *De civ. Dei*, XVIII, 39 (P. l., 41 ; 598). Cette opinion paraît abandonnée depuis longtemps.

niques résultant d'une convention tout à fait arbitraire, la représentation plus ou moins grossière des objets matériels au moyen desquels on voulait conserver tel ou tel souvenir, éveiller telle ou telle idée, était une tendance non moins naturelle que celle de la simple imitation sans but déterminé. C'est d'elle que naquit l'hiéroglyphisme, » c'est-à-dire « l'imitation plus ou moins habile, par un procédé de dessin plus ou moins rudimentaire, d'objets matériels empruntés à la nature ou aux œuvres de l'industrie humaine (1). »

Toutes les écritures connues se ramènent à un petit nombre de systèmes qui semblent indépendants l'un de l'autre par leur origine et qui ont été primitivement hiéroglyphiques. Ce sont : l'ancienne écriture égyptienne, l'écriture cunéiforme, l'écriture des monuments dits hittites, l'écriture chinoise (2) et les anciennes écritures américaines (3). Ces divers systèmes, sans abandonner tout à fait l'idéographisme primitif sont arrivés au phonétisme ou à l'expression des sons.

Le passage de l'idéographisme au phonétisme s'est fait par une sorte de nécessité naturelle dès que la pensée à exprimer par l'écriture est devenue plus complexe, en arrivant à un degré plus élevé de réflexion et d'abstraction. « Le procédé qui consistait à exprimer l'objet par la peinture de l'objet même, le soleil par un disque, la

(1) F. Lenormant, art. *Alphabet*, dans le *Dict. des antiquités gr. et rom.*, de Daremberg et Saglio, I, 188.

(2) M. Terrien de Lacouperie a émis, dans ces derniers temps, l'idée que l'écriture chinoise procèderait de l'écriture cunéiforme. V. là-dessus *Mémoire de la Société de linguistique de Paris*, VII, 341 et suiv., art. de R. de la Grasserie.

(3) L'écriture des hiéroglyphes mexicains et l'écriture calculiforme (ainsi appelée à cause de la forme des caractères qui la composent et qui ressemblent assez à de petits cailloux) des Mayas du Yucatan.

lune par un croissant, ne permettait de rendre qu'un certain nombre d'idées toutes matérielles. Il fallut aussitôt recourir aux symboles. Les symboles sont de deux sortes, simples ou complexes. Les simples se forment : par synecdoche, en peignant la partie pour le tout (par exemple) la prunelle pour l'œil... (deux ou trois gouttes d'eau pour la pluie) ; par métonymie en peignant la cause pour l'effet, l'effet pour la cause, ou l'instrument pour l'œuvre accomplie, le disque solaire pour le jour (etc.)... ; par métaphore, en peignant un objet qui avait une ressemblance réelle ou supposée avec l'objet de l'idée exprimée, les parties antérieures du lion (en hiéroglyphe égyptien) pour marquer l'idée de priorité... ; par énigme (fondée sur une relation plus ou moins arbitraire du signe et de la chose signifiée), en employant l'image d'un objet qui n'a que des rapports fictifs avec l'objet de l'idée à noter..., une plume d'autruche (en hiéroglyphe égyptien), pour l'idée de justice. Les idéogrammes complexes se forment d'après les mêmes principes que les idéogrammes simples. Ils consistent à l'origine dans la réunion de plusieurs images dont la combinaison rend une idée qu'un symbole simple n'aurait pu noter. Ainsi, en égyptien, un croissant renversé accompagné d'une étoile rend l'idée du mois (1). » Cependant « l'écriture idéographique était un moyen fort incomplet de fixer et de transmettre la pensée. Elle ne pouvait que placer des images et des symboles à côté les uns des autres, sans établir de distinction entre les différentes parties du discours, sans noter les flexions spéciales au temps du verbe, au cas et au nombre des noms : il fallut joindre la peinture des sons à la peinture des idées. Bien que,

(1) Maspero, *op. cit.*, 709. En cunéiforme l'idéogramme représentant la bouche, combiné avec l'idéogramme d'aliment, signifie manger ; avec l'idéogramme de l'eau, il signifie boire.

par nature, les symboles d'idée ne représentent aucun son, celui qui les lisait était obligé de les traduire par le mot attaché dans la langue parlée à l'expression de la même idée. Au bout d'un certain temps, ils éveillèrent dans l'esprit de qui les voyait tracés » non seulement l'idée, mais « le mot ou les mots de cette idée, partant une prononciation : on s'habitua à retrouver sous chaque figure et sous chaque symbole une ou plusieurs prononciations fixes ou habituelles qui firent oublier au lecteur la valeur purement idéographique des signes pour ne produire sur lui que l'impression d'un ou plusieurs sons (1). »

Le phonétisme commença donc par le rébus, c'est-à-dire que l'on employa des images primitivement idéographiques pour représenter la prononciation attachée à leur sens figuratif, sans tenir compte de ce sens. On a représenté par le même signe des mots homophones et de signification très différente, ou bien on a figuré par le groupement de plusieurs signes un mot dont le son se trouvait plus ou moins exactement composé de la prononciation de tel et tel caractère. Cette analyse des mots par le rébus a joué un très grand rôle dans le développement de l'écriture cunéiforme (2). On la rencontre aussi dans les hiéroglyphes égyptiens (3).

(1) Maspero, *op. cit.*, 710. Le même signe idéographique peut servir à représenter plusieurs idées connexes et, par conséquent, plusieurs mots, d'où l'on peut tirer plusieurs valeurs phonétiques.

(2) Le fait n'est pas contestable, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on adopte touchant les inventeurs de cette écriture.

(3) Maspero (*op. cit* 711) cite comme exemple le nom du lapis-lazuli, en égyptien *khosdoub* : « on écrit quelquefois ce mot par la figure d'un *homme qui tire* (khos) *la queue d'un cochon* (doub). »

« Dans une langue où tous les mots n'ont qu'une syllabe, en chinois (1) par exemple, l'emploi du rébus ne pouvait manquer de produire une écriture où chaque signe idéographique, pris dans son acception phonétique, représentait une syllabe isolée. Dans les autres langues (où dominait le polysyllabisme) le système de rébus ne donnait pas encore un moyen facile de décomposer les mots en leurs syllabes constitutives et de représenter chacune d'elles séparément par un signe fixe et invariable (2). » On obtint ce résultat en attribuant au signe, comme valeur phonétique, le son de la première syllabe du mot dont il avait primitivement représenté l'idée (3). Cet emploi phonétique du signe n'en détruit pas nécessairement l'emploi idéographique. Les Égyptiens et les Chaldéens ont conservé à leurs caractères graphiques la valeur d'idéogrammes, en sorte que le même signe peut être, suivant les cas, la figure d'une idée ou la représentation d'un son.

Mais on peut aller plus loin que la syllabe dans l'analyse de la parole articulée. L'écriture syllabique, dans les langues où la plupart des mots sont polysyllabes, a encore beaucoup d'inconvénients, à cause du grand nombres de signes qu'elle réclame et d'un manque de précision inévitable dans l'expression des sons. L'écri-

(1) M. Terrien de Lacouperie (*sup. cit*), soutient que le chinois et les autres langues de même famille n'ont pas toujours été monosyllabiques, et que, dans plusieurs cas, le monosyllabisme a été obtenu artificiellement par les lettrés au moyen d'une étymologie en rébus.

(2) Maspero, *loc. cit.*

(3) Par exemple, en cunéiforme, l'idéogramme du ciel ou du dieu du ciel, *Anu*, fournit la syllabe *an*; l'idéogramme signifiant incantation, *sibtu* en assyrien, fournit le syllabique *sib*; et l'on se sert de ces syllabiques pour écrire des mots qui n'ont rien de commun avec les idées de ciel et d'incantation.

ture atteint le dernier terme de son évolution, son état parfait, lorsqu'on attribue aux signes, non plus la valeur d'un mot ou d'une syllabe, mais celle du son simple, soit de l'articulation ou consonne, soit de la voyelle. L'alphabétisme peut sortir aisément du syllabisme, comme celui-ci est sorti du rébus et de l'idéographisme: il suffit de retenir l'articulation initiale du signe syllabique pour obtenir les consonnes, et d'affecter à l'expression des voyelles certains signes syllabiques se rapprochant déjà par leur son de la voyelle qu'ils doivent représenter.

On ne voit pas toutefois que les peuples qui ont inventé les écritures idéographiques et syllabiques soient allés jusqu'à l'alphabétisme pur. Les anciennes écritures américaines n'ont pas dépassé le rébus et le syllabisme. L'écriture dite hittite n'est pas encore déchiffrée : elle paraît être idéographique et syllabique (1). Les Egyptiens ont décomposé la syllabe. « L'égyptien des époques classiques (V^{e}, VIe, XIIe, XVIIIe, XXe dynasties) possédait vingt-deux articulations différentes et se servait pour rendre chacune d'elles d'un ou plusieurs signes alphabétiques (2). » On n'abandonnait pas pour cela l'usage des signes idéographiques et des signes syllabiques ; mais les signes alphabétiques servaient en quelque sorte de complément à ces derniers : il en résultait un système d'écriture extraordinairement compliqué. Le système cunéiforme, tel qu'il fut employé à Babylone et à Ninive,

(1) D'après M. Sayce l'écriture syllabique des anciennes inscriptions cypriotes aurait été empruntée au système hittite. D'autres la font venir du cunéiforme assyrien ou de l'égyptien. Cette dernière hypothèse ne paraît pas soutenable. Mais une adaptation du cunéiforme n'a rien d'invraisemblable étant donnée la forme des caractères cypriotes.

(2) Maspéro, *op. cit.*, 732.

s'en tint à l'idéographisme et au syllabisme. Au XVe siècle avant notre ère, nous le voyons employé jusque sur les frontières de l'Égypte par les tributaires des pharaons, en même temps que la langue assyrienne. Un prince riverain de l'Euphrate, le roi de Mitani, s'en sert pour écrire dans sa propre langue (1) au roi d'Égypte. On l'employa aussi en Arménie, en Susiane et en Perse, mais en lui faisant subir des modifications soit dans la forme, soit dans la valeur des caractères. « L'agencement des clous varia selon les systèmes ; diverses articulations qui n'existaient pas dans l'assyrien furent exprimées soit par des combinaisons de traits nouvelles, soit par l'application détournée des signes en usage à Ninive et à Babylone. Une certaine tendance à diminuer le nombre des homophones (2) et à restreindre l'emploi de la polyphonie (3) s'était manifestée dans les textes arméniens : vers le VIe siècle avant notre ère les Iraniens firent parmi les signes un choix destiné à rendre les articulations de leur langue. De cette opération sortit le système des cunéiformes ariens, le plus simple de tous et le plus facile à lire. La plupart des signes qui le composent sont alphabétiques ; quelques-uns seulement sont restés syllabiques ou sont employés comme idéogrammes. Il n'a jamais servi à écrire que les inscriptions rédigées dans les dialectes iraniens de la Perse et de la Médie, mais il survécut longtemps à la chute des Achéménides : apparu avec Cyrus, il était encore en usage sous les Arsacides (4). »

(1) Cette langue n'est pas sémitique. Elle a certaines analogies avec l'idiome des inscriptions de Van.

(2) Signes ayant la même valeur dans la prononciation.

(3) Un grand nombre de signes assyriens ont plusieurs valeurs phonétiques.

(4) Maspero. *op. cit.*, 723-724.

L'évolution du cunéiforme peut nous aider à comprendre l'origine de l'alphabet phénicien. La plupart des savants modernes pensent que cet alphabet a été emprunté à l'écriture égyptienne (1). Ainsi se trouvent conciliés les témoignages anciens qui attribuent l'invention de l'écriture aux Phéniciens (2), et ceux qui font honneur de cette découverte aux Égyptiens (3). On est allé même jusqu'à fixer le lieu précis et la date de l'emprunt : le lieu serait San (Tanis), et l'époque, le temps des rois pasteurs (Hyksos). « Il semble, dit M. Renan (4), que ce fut dans ce pays mixte de San que fut créée

(1) « Dès le début (des études égyptologiques), Champollion émit l'opinion que l'alphabet phénicien dérivait des hiéroglyphes d'Égypte. Ses idées développées par Salvolini, modifiées par MM. Ch. Lenormant et Van Drival, n'avaient reçu aucune consécration scientifique, lorsque M. de Rougé reprit le problème pour son compte et en donna la solution (dans un mémoire sur l'*Origine égyptienne de l'alphabet phénicien;* lu à l'Académie des inscriptions en 1859, publié en 1874, par M. J. de Rougé). Il prouva qu'au temps où les Pasteurs régnaient en Égypte, les Chananéens avaient choisi parmi les formes de l'Écriture cursive (dite hiératique, dérivée des hiéroglyphes), un certain nombre de caractères répondant aux articulations fondamentales de leur langue. Sa démonstration reproduite en Allemagne par MM. Lauth, Brugsch et Ebers, fut considérée comme décisive et les résultats en ont été admis généralement. » Maspéro, *op. cit.*, 745.

(2) On a souvent cité les vers de Lucain (*Pharsale*, III, 220-221) :

Phœnices primi, famæ si credimus, ausi
Mansuram rudibus vocem signare figuris.

Diodore de Sicile (V. 74) attribue l'invention de l'écriture aux Syriens. Clément d'Alexandrie (Strom. I, 16, 75) cite en même temps les Syriens et les Phéniciens.

(3) Par exemple, Tacite (*Annales*, XI, 14) : *Primi per figuras animalium Ægyptii sensus mentis effingebant* (*ea antiquissima monumenta memoriæ humanæ impressa saxis cernuntur*) *et literarum semet inventores perhibent : inde Phœnicas, quia mari præpollebant, intulisse Græciæ gloriamque adeptos tamquam reppererint quæ acceperint.*

(4) *Hist. du peuple d'Israël*, I, 134.

l'écriture dite phénicienne ou sémitique. La nécessité de transcrire des noms sémitiques en égyptien poussa au phonétisme, c'est-à-dire à faire un choix de caractères hiéroglyphiques, que l'on dépouilla de leur sens pour ne leur laisser de valeur que comme signes de son (1).... Les Hyksos posèrent ainsi la loi de l'écriture alphabétique, et leur choix de vingt-deux caractères, fait avec un sentiment des plus justes de la phonétique sémitique, est resté un fait définitif. Dominés par les habitudes de l'hiéroglyphisme égyptien, qui tient compte uniquement de l'articulation, ils n'écrivirent que la consonne, lacune insignifiante au point de vue sémitique, mais capitale dès que l'alphabet de vingt-deux lettres fut adopté par d'autres races. Les Grecs, mille ans plus tard, comblèrent cette défectuosité, en faisant des voyelles avec les aspirations sémitiques, et ainsi s'est constituée l'écriture que tous les peuples ont adoptée. Hébron connut sans doute l'invention des Hittites de San, l'adopta et eut des écritures depuis une époque fort ancienne (2). C'est là probablement que les Moabites et les Israélites la prirent, à moins qu'on ne préfère supposer qu'ils l'empruntèrent directement à San, hypothèse qu'on ne peut assurément repousser comme impossible. »

C'est bien le mot d'hypothèse, en effet, qui convient pour caractériser la plupart de ces assertions, sauf un

(1) M. Renan rapporte ici l'exemple des Japonais, Coréens, Annamites qui ont tiré « de l'infinie variété des caractères chinois des alphabets très réduits. »

(2) « Les Khétas, dit en note M. Renan, connaissaient l'écriture vers 1300 av. J.-C. » Mais nous ne savons pas *de quelle écriture* se servaient les Khétas dont il s'agit. Ce pouvait être l'écriture dite hittite ou bien même le cunéiforme, qu'on voit employé un siècle plus tôt dans la région occupée par les Khétas.

petit nombre, qui, très probablement, contiennent des erreurs.

Le fait général, la dépendance originelle de l'alphabet phénicien à l'égard de l'écriture égyptienne, peut être considéré comme certain ou du moins comme très vraisemblable. Ce n'est pas que la comparaison des signes hiératiques égyptiens et des anciens caractères phéniciens fasse ressortir avec évidence l'emprunt dont il s'agit. Pour un assez grand nombre de caractères (1) le rapprochement n'est pas concluant. Pour les autres, que l'on prenne le type hiéroglyphique (2) ou le type hiératique (3) pour le comparer à la lettre phénicienne, le rapprochement aurait encore quelques chances d'être illusoire (4) et n'autoriserait que des conclusions probables, s'il n'était certain par ailleurs que l'alphabet phénicien, étant données sa nature et les lois qui gouvernent dans son développement l'expression graphique de la pensée, n'est pas une écriture primitive, mais l'adaptation perfectionnée d'un système antérieur. Or, parmi tous les systèmes qui nous sont connus et qui auraient pu être mis à contribution par les inventeurs de l'écriture phénicienne, il n'en est point dont la nature et les formes se rapprochent autant du système alphabétique que l'écriture égyptienne (5). De plus, les rela-

(1) Il y a au moins sept lettres sur vingt-deux où la ressemblance est très faible.

(2) M. J. Halévy, (*Mélanges d'épigraphie sémitique*, p. 168 et suiv.) croit que l'emprunt a été fait à l'écriture hiéroglyphique et qu'il a compris seulement treize lettres.

(3) Opinion de MM. de Rougé, Maspero, etc.

(4) De Lagarde et Wellhausen pensent que le rapport de l'alphabet phénicien avec l'écriture égyptienne n'est qu'un trompe-l'œil.

(5) Un auteur allemand, M. Deeke, a voulu faire dériver l'alphabet phénicien du cunéiforme (*Zeits. der deutsc. morgenland. Gesellschaft*, XXXI, p. 102 et suiv., an. 1877). Rien n'est moins vraisemblable.

tions constantes qui ont existé dès la plus haute antiquité entre l'Égypte et les populations palestiniennes que nous trouvons plus tard en possession de l'alphabet phénicien, rendent entièrement vraisemblable l'idée d'un emprunt fait à l'écriture égyptienne par les ancêtres de ces populations ou de l'une d'entre elles. Quant au lieu, à la date, aux circonstances historiques, au mode et même à l'objet précis de l'emprunt, on ne peut faire que des conjectures plus ou moins probables. Les découvertes les plus récentes inviteraient à penser que l'écriture phénicienne est antérieure à la domination des Hyksos en Égypte et qu'elle n'a pris néanmoins tout son développement, qu'elle n'est devenue l'écriture usuelle et commune des peuples palestiniens qu'à une époque assez tardive, vers le xiv[e] ou le xiii[e] siècle avant notre ère.

On vient de publier (1) des marques de potier ou de maçon qui ont été recueillies en Égypte, à Kahoun, sur des objets de la xii[e] dynastie (2) et à Médinet-Ghorab sur des objets de la xviii[e] et de la xix[e] dynastie (3). « Ces marques présentent des variantes nombreuses, où l'on reconnaît des signes hiératiques et des lettres des alphabets phénico-grecs. M. Petrie (auteur de cette découverte) expose qu'à la suite des guerres de la xi[e] dynastie, les Égyptiens employèrent leurs prisonniers de race méditerranéenne d'abord comme captifs aux travaux publics. Ces travailleurs étrangers ne furent pas probablement instruits à la connaissance du système complexe

(1) Fl. Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara* (1890). V. *Revue critique* du 27 avril 1891.

(2) Au xxvi[e] siècle av. J.-C., d'après M. Petrie. M. Maspero, (*Revue critique, supr. cit.*) déclare cette date trop basse et dit qu'il faut remonter pour le moins au xxxii[e] ou xxxiii[e] siècle.

(3) xv[e]-xiii[e] siècle av. J.-C.

de l'écriture égyptienne, mais vécurent seulement avec des maçons égyptiens. Ils purent apprendre..... l'usage des marques de maçons qui consistaient originairement en hiéroglyphes et avec lesquelles beaucoup de signes reproduits sur les planches (dans l'ouvrage où M. Petrie rend compte des fouilles qu'il a exécutées) ont une certaine ressemblance. Ces marques finirent par être employées à reproduire les sons qui leur étaient attachés; de la sorte on arriva à écrire, avec les signes nouveaux, des mots, (1)... Ces signes, emportés à travers la Méditerranée par le commerce international qui se continuait d'un rivage à l'autre, cessèrent d'être une convention d'ouvriers pour devenir le seul mode d'écriture qu'on employa, et de la sorte établirent le système alphabétique (2). » Certes, on aurait grand tort de considérer l'hypothèse de M. Petrie comme un fait démontré (3). Mais la présence de signes identiques aux caractères

(1) M. Petrie cite en exemple les mots qui se trouvent sur le cylindre en bois de la planche XXVIII, n. 85 dans son ouvrage, *Kahun* etc., *supr. cit.*

(2) Petrie, *op. cit.*, passage reproduit dans la *Revue critique, loc. cit.*

(3) C'est donner à l'invention de l'alphabet une base bien étroite que de le rattacher à des marques de maçon. En soi, le mode d'invention n'a rien d'invraisemblable, mais il est peut-être trop exclusif. Les étrangers établis en Égypte n'étaient pas tous maçons et les maçons ne songaient pas uniquement à la maçonnerie. Les noms des lettres phéniciennes, noms qui sont fort anciens, accusent au moins autant les préoccupations de la vie domestique et champêtre que celle de l'architecture. M. Petrie semble disposé à admettre que le cunéiforme aurait pu être mis pareillement à contribution. « Il est évident, dit-il (*loc. cit.*), que des causes semblables peuvent avoir agi sur les Cypriotes et les Phéniciens en Babylonie, et que certains des signes qu'on trouve ici (en Égypte, dans le Fayoum) peuvent y avoir été introduits de systèmes analogues qui étaient là (à Babylone) en voie de développement. » Il ne paraît pas possible de suivre M. Petrie sur ce terrain, du moins en ce qui

de l'alphabet phénicien sur des monuments qui remontent à trois mille ans environ avant notre ère (1) prouve au moins qu'il ne faut pas se presser de mettre l'invention de l'écriture alphabétique au temps des Hyksos, vu que cette invention peut être beaucoup plus ancienne.

D'autre part, puisque nous voyons, au XV[e] siècle avant notre ère, un siècle environ avant l'époque présumée de l'exode, l'écriture cunéiforme employée avec la langue assyrienne (2) comme moyen officiel de communication entre le roi d'Égypte et ses officiers, tributaires ou alliés qui habitaient la Mésopotamie, la Syrie et la Palestine, c'est probablement que l'écriture alphabétique n'était pas encore très répandue dans les pays phéniciens et araméens. Autrement, les gouverneurs de Byblos, de Sidon, de Jérusalem auraient sans doute écrit au roi d'Egypte en phénicien, avec les caractères alphabétiques. Cette correspondance n'aurait pas offert plus de difficultés aux interprètes du pharaon que les épîtres assyriennes. Le fait singulier qui nous a été révélé par la correspondance trouvée à Tell-el-Amarna ne peut guère s'expliquer que par une domination exercée antérieurement sur les riverains de l'Euphrate et les habitants de la Palestine par les rois de Babylone (3). Cela ne prouve pas que l'écriture cunéiforme ait été la seule connue et employée dans les pays palestiniens ;

regarde l'écriture phénicienne, bien que d'ailleurs les rapports des nations qui habitent la Mésopotamie, la Phénicie, l'Égypte, aient été, dès une haute antiquité, beaucoup plus assidus qu'on ne l'avait cru jusqu'à ces derniers temps.

(1) Les monuments de Médinet-Ghorab sont moins anciens. La population de cette localité n'était, à ce qu'il semble, ni de race, ni de langue sémitique. V. *Revue critique*, *supr. cit.*, 322.

(2) Correspondance de Tell-el-Amarna, *supr. cit.*

(3) Se rappeler l'histoire de Codorlaomor, *Gen.* XIV.

mais cela tend néanmoins à prouver que l'emploi de l'écriture phénicienne était encore limité quant à son objet et quant à sa diffusion ; que ce n'était pas encore une écriture littéraire, si l'on peut s'exprimer ainsi ; qu'elle servait surtout aux Phéniciens dans leurs relations commerciales et n'était guère employée par les tribus chananéennes et autres qui habitaient l'intérieur de la Palestine. Ces conclusions d'ailleurs ne sont que vraisemblables et pourront être détruites par des découvertes ultérieures.

Il n'est pas certain non plus que l'alphabet phénicien ait été emprunté de toutes pièces et d'un seul coup à l'écriture égyptienne, comme on l'admet communément. Une invention presque inconsciente au début, comme celle que suppose M. Petrie, n'a rien d'inadmissible en soi ; une invention successive paraît en tout cas plus probable qu'une adaptation simultanée de vingt-deux signes égyptiens aux vingt-deux articulations sémitiques. Le nombre de vingt-deux lettres a été augmenté par les Sémites de l'Arabie : rien ne prouve qu'il ne résulte pas déjà lui-même du développement qu'aurait pris un alphabet plus restreint, lequel seul procèderait directement de l'écriture égyptienne. Il y a dans l'alphabet phénicien un certain nombre de caractères dont le rapport avec l'écriture hiéroglyphique ou hiératique fort douteux, et qui se ressemblent entre eux au point que tel de ces caractères paraît être simplement la modification d'un autre. C'est le cas de ח et de ה, de ת et de ט, de כ et de ק, de ז, ס, צ et ש dans leurs formes archaïques (1). Les lettres ה et ח ne diffèrent que par

(1) Se reporter au tableau ci-joint, où sont reproduits les signes égyptiens qui ont été mis en rapport avec les lettres phéniciennes, et les caractères primitifs de l'alphabet.

un simple trait qui se trouve dans le ח, à droite, et qui manque dans le ה; le ט est un ח entouré d'une ligne circulaire ou ovale ; le ק peut être un כ dont la partie supérieure a été allongée et recourbée ; toutes les sifflantes peuvent se ramener au ש, le ז étant un ש privé du jambage de droite, le ס un double ז ou un ש relevé et accosté d'un trait à gauche, le צ un ש accosté d'un trait à droite (1). Le nombre des caractères qui sont en rapport avec l'égyptien se réduirait à seize, et peut-être y aurait-il possibilité de le diminuer encore ; en tous cas, ces caractères eux-mêmes sont imités de l'égyptien plutôt qu'ils ne lui sont empruntés. Il est vrai que les signes alphabétiques de formation secondaire pourraient être aussi anciens que les autres. Mais il y a certaines raisons de penser qu'ils ont été inventés plus tard.

L'ordre des vingt-deux lettres de l'alphabet phénicien a été fixé dès la plus haute antiquité, puisqu'il se retrouve avec quelques modifications dans l'alphabet grec et qu'il a servi de cadre à des poèmes hébreux antérieurement à l'exil (2). La division de l'alphabet en deux séries dont la seconde commençait par les trois liquides ל, מ, נ, est aussi fort ancienne, puisque les Sémites du sud ont interverti les deux séries et commencent par la seconde (3). Il semble même que les anciens alphabets étaient écrits en *boustrophedon,* comme il arrive dans l'écriture hiéroglyphique, et que les lettres y étaient disposées comme il suit :

אבגדהוזחטיכ
תשרקצפעסנמל

(1) Ce trait se confond avec le premier jambage du ש. Riehm, *Handwörterbuch*, 1428.

(2) Le portrait de la femme forte, *Prov.* XXXI, 10-31, *Ps.* IX-X.

(3) Avec certaines modifications dans l'ordre des signes et addition de caractères nouveaux.

C'est sur cette disposition qu'était fondée l'écriture cryptographique dite *atbasch* (אתבש), qui consistait à échanger entre elles les lettres des deux séries, en employant א pour ת et réciproquement (1). Cet ordre n'est pas conçu d'après un plan régulier ; et cependant, il n'est pas non plus l'effet du hasard. Il y a des groupes de lettres dont le rapprochement paraît intentionnel, bien qu'il ne soit pas fondé sur la nature des sons représentés par ces lettres, mais sur le sens étymologique de leurs noms. Les noms des lettres, en effet, sont significatifs, au moins pour la plupart, et ils sont aussi fort anciens, puisqu'on les retrouve plus ou moins altérés chez les Grecs. Or, si l'on tient compte seulement des étymologies certaines ou très probables, on découvre un premier groupe de signes dont les noms se rapportent à l'habitation et aux principaux animaux domestiques: א *alef*, « bœuf »; ב *beth*, « maison »; ג *gimel* « chameau » ; ו *vau*, « cheville »; ח *cheth*, « haie? »; puis deux lettres dont le nom a le sens de « main », à savoir י *iod*, et כ *caph*, suivis du ל *lamed*, « gaule à frapper les bœufs »; viennent ensuite « l'eau », מ *mem*, et « les poissons », נ *nun*; la tête et les organes qu'elle contient: ע *ain*, « l'œil », פ *phé*, » la bouche », ר *resch*, « la tête », et ש *schin* « les dents »; enfin ת *tau*, « le signe » en général. Les lettres dont le sens étymologique est douteux, sont précisément celles qui par leur forme semblent dérivées des autres. On est bien tenté de penser que le nom de ק *qof*, a été imité de כ *caph*, comme la lettre elle-même, et que le nom du ט est formé aussi à l'instar du ת, dont il procède pour la figure, et du ח *cheth*, son voisin dans

(1) Exemples dans *Jér*. XXV, 26, LI, 41 (ששך pour בבל); et LI, 1 (לבקמי pour כשדים).

la série alphabétique. Les noms de ה *hé*, de ז *zain*, de צ *çadé*, sont probablement artificiels (1). La figure des signes primitifs peut être aussi considérée, sans choquer les vraisemblances, comme une image de l'objet représenté par leur nom. La forme archaïque du premier signe, א, donne sans trop de difficulté une tête de bœuf (2); celle de ב, une tente (3); celle de ד, la porte et celle de ו le piquet d'une tente; celle de ג, la bosse du chameau; celle de ח, une clôture rudimentaire; celle de ל, un bâton à piquer les bœufs; celle de מ, l'ondulation de l'eau (4); celle de ע, un œil; celle de ר, une tête grossièrement dessinée; celle de ש, des dents; celle de ת, ce qui a toujours été la façon la plus simple de faire un *signe* ou une *marque*, deux lignes croisées. Restent seulement le פ et le נ, dont les formes archaïques ne rappellent plus une bouche ni un poisson. Il n'en est pas moins vrai que les principaux signes alphabétiques semblent être par leur origine des espèces d'hiéroglyphes imités de l'écriture égyptienne plutôt qu'empruntés rigoureusement à cette écriture, et dont on a retenu comme valeur phonétique l'articulation initiale par un procédé qui se rencontre également dans l'écriture égyptienne (5). Les caractères graphiques dont le nom ne présente pas de sens, dont la forme ne représente aucun objet mais une simple modification d'un autre signe, ont donc certaines chances d'avoir été ajoutés après coup, car ce ne sont pas les signes qui auraient

(1) Le nom de ס *samek*, pourrait signifier « appui », étai.

(2) Surtout si l'on suppose que le signe a été un peu incliné, et qu'il était primitivement droit. Riehm., *loc. cit.*

(3) Le trait qui se trouve à droite du ב peut avoir été mis là pour distinguer cette lettre du ר. *Id. ibid.*

(4) Avec un trait à droite pour prévenir la confusion avec ש.

(5) *Id. ibid.*

manqué aux inventeurs de l'alphabet s'ils avaient voulu, par exemple, exprimer dès l'abord toutes les nuances des sifflantes. Ces caractères seront sortis des premiers par un procédé analogue à celui qui a dédoublé le שׁ en שׁ et שׂ dans la ponctuation massorétique, qui sert à marquer en arabe la double prononconciation du ח, etc.. On est d'autant mieux fondé à regarder cette conclusion comme probable, que les anciens grammairiens grecs (1) ramènent à seize le nombre des lettres qui auraient constitué l'alphabet de Cadmus. Les seize lettres de l'alphabet cadméen sont précisément celles que l'examen des anciens caractères phéniciens nous conduit à regarder comme primitives :

α β γ δ ε ι κ λ μ ν ο π ρ σ τ υ (2).

En remettant la dernière de ces lettres à la place qui lui revient avant ou après ε, on obtient un alphabet de seize lettres en deux séries, dont la seconde commence encore par ל, מ, נ :

אבגדוחיכ
תשרפענמל

Le groupement des signes d'après le sens de leur nom n'est plus dérangé par les signes qui n'ont pas de sens déterminé ni de figure originale. Si ce résultat n'est qu'un effet du hasard, il est au moins bien surprenant.

(1) V. Tacite, *Annales* XI, 14.

(2) Le signe ε serait équivalent de ε et η (c'est-à-dire ה et ח : il semblerait d'après cela que le ח = η est moins ancien que ה = ε. C'est l'opinion de M. Halévy, *supr. cit.*) ; υ est ו employé comme voyelle ; ο est ע également employé comme voyelle ; σ est le שׁ de l'alphabet phénicien (v. le tableau des alphabets). Sur l'application à cette lettre du nom du ס *samek* (*sigma*) et le développement de l'alphabet grec, v. Riehm, *art. cit.* On comptait aussi quelquefois dix huit lettres cadméennes, en ajoutant ζ et φ.

Le développement de l'alphabet primitif a donc pu s'opérer successivement. Il est vraisemblable qu'il s'acheva quand ceux qui s'en servaient, étant parvenus à un degré assez élevé de civilisation, commencèrent à user largement de l'écriture. Le premier peuple assis, florissant, cultivé, qui ait existé en Palestine et qui ait employé l'alphabet est le peuple phénicien ou chananéen. L'invention de l'écriture n'est pas réclamée par les autres nations de langue sémititique. Que les premiers caractères alphabétiques ait été ou non tracés par eux, ce sont les Phéniciens qui ont fait valoir l'alphabet, qui l'ont gardé, qui, très probablement l'ont développé et l'ont communiqué aux peuples voisins (1). Il y avait déjà bien des siècles que les vaisseaux phéniciens parcouraient la Méditerranée quand David et Salomon s'adressèrent à Hiram pour lui demander des architectes et des matériaux de construction. A quelle époque les Israélites connurent-ils l'alphabet qui a servi à écrire la Bible? Nous sommes trop mal renseignés sur les circonstances historiques du séjour des Israélites en Palestine avant leur arrivée en Égypte et sur celles de leur séjour dans le pays des pharaons pour donner à cette question une réponse précise. Nous ne savons pas non plus avec certitude et peut-être ne saura-t-on jamais à quelle date

(1) *An ipsi (Phœnices litteras) repererint, dubitari potest. Nam, sicut sagaciter Lenormant noster vidit, nomina quibus primi litterarum inventores eas designaverunt, cuncta ad pastoralem rusticamve vitam referuntur; rerum maritimarum nullum vestigium. Atqui verisimile est primos ex Asia in Ægyptum commeatus non mari sed terra venisse; pedestria autem itinera Phœnices minus adamasse putamus quam Ismaelitas, Midianitas, Hebræos ipsos, gentes inter Euphraten et Nilum vagantes, quas aramaica plerasque lingua usas esse nunc pro certo habemus. Aramæis igitur Syrisve, ut vult Diodorus Siculus, æque ac Phœnicibus, egregiam illam litterarum inventionem adscribere licet.* M. de Vogüé. *Corp. Inscript. sem.*, P. II, t. I, p. II.

Abraham est arrivé dans la terre de Chanaan, à quelle date les enfants de Jacob sont entrés en Égypte, à quelle date ils en sont sortis. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'écriture alphabétique existait probablement plusieurs siècles avant l'époque présumée de l'exode, bien qu'elle ne se soit pas beaucoup répandue, ce semble, antérieurement au XIVe siècle avant notre ère ; que Moïse a pu la connaître et l'employer, et que les enfants d'Israël ont pu même la connaître avant lui.

§ 2. — *L'écriture chez les Hébreux.*

Abraham et les premiers ancêtres de la nation israélite sortirent d'un pays où l'on écrivait depuis deux mille ans ; mais l'écriture cunéiforme, que l'on employait en Chaldée, que nous trouvons même employée en Palestine au XVe siècle avant notre ère, n'a sans doute été admirée que de loin par les Sémites nomades. De même en Égypte, les Hébreux n'ont pas dû être initiés aux mystères de l'écriture hiéroglyphique. N'étant pas confondus avec la population égyptienne, habitant près de la frontière, sans doute avec d'autres tribus ou colonies étrangères comme eux, menant la vie pastorale ou employés à des travaux de construction dans le pays même où ils habitaient, ils n'ont pas plus adopté les hiéroglyphes qu'ils n'avaient adopté le cunéiforme. C'est probablement dans un milieu comme le leur que fut inventée l'écriture dite phénicienne. Cette écriture pouvait être employée dans le monde d'ouvriers où ils vécurent. Les Israélites soumis à la corvée n'étaient pas seulement surveillés par des fonctionnaires égyptiens; ils étaient conduits par des chefs d'équipe choisis parmi eux et responsables devant les officiers royaux. Ces con-

ducteurs de travaux sont appelés שטרים, c'est-à-dire scribes (1). Ce n'étaient pas des grammairiens ou des historiographes; ils étaient scribes à la façon d'un chef de chantier qui constate la présence de tous les ouvriers, la quantité des matériaux employés et de la besogne accomplie. Une grande instruction n'était pas nécessaire pour cela : quelques signes conventionnels et des chiffres représentaient probablement toute la science des שטרים. Toujours est-il qu'ils savaient écrire. Les signes dont ils se servaient étaient-ils des caractères égyptiens plus ou moins modifiés, ou bien les caractères phéniciens? La question est difficile à résoudre, ou, pour mieux dire, étant donnée la matière dont il s'agit, elle n'a presque pas d'objet. Les Hébreux ne se souvenaient pas d'avoir appris l'écriture depuis leur entrée dans la Terre promise; ils croyaient l'avoir apportée d'Égypte et possédée au temps de Moïse. Abstraction faite de toutes les questions controversées qui se rattachent à l'origine du Pentateuque, cette tradition ne manque pas de valeur et l'on n'a aucune raison sérieuse à lui opposer.

Rien ne prouve cependant que les Israélites aient employé l'écriture avant leur séjour en Égypte. Les souvenirs de l'époque patriarcale ne fournissent à cet égard aucun renseignement. Le sceau du patriarche Juda est mentionné dans l'histoire de Tamar (2) ; mais il n'est pas dit que ce sceau ait porté des signes d'écriture. Un objet de ce genre pouvait d'ailleurs s'acquérir au dehors, sans que le propriétaire comprît le sujet ou la légende qui y étaient gravés. Il est peu vraisemblable que les ancêtres d'Israël aient fait grand usage de l'écriture tant qu'ils ont mené la vie nomade. Les quatre

(1) *Ex.* V, 6, 10, 15. Le sens étymologique de שטר, confirmé par l'assyrien est *écrire*, tracer des signes.

(2) *Gen.* XXXVIII, 18, 25.

derniers livres du Pentateuque supposent au contraire que l'on s'en est servi beaucoup au temps de Moïse (1). Toutes les indications qu'ils contiennent ne sont peut-être pas à interpréter avec une rigueur absolue. Il résulte au moins de leur ensemble que l'usage de l'écriture chez les Hébreux remonte jusqu'à Moïse, si toutefois il ne lui est pas antérieur. La mention de l'écriture sur pierre, pour le décalogue et la copie de la Loi qui est faite par Josué (2), convient à une époque ancienne où l'écriture est encore peu commune, où une inscription est par elle-même un monument, où l'on n'a guère l'usage du livre. Dans l'histoire des Juges (3), on voit un jeune garçon de Succoth écrire pour Gédéon la liste des personnages notables de l'endroit. Quand la royauté

(1) *Ex.* XVII, 14 : ordre donné à Moïse de garder par écrit le souvenir de la bataille contre Amalec. — *Ex.* XXIV, 4, 7 : Moïse met par écrit les paroles de Iahvé, il rédige le livre de l'Alliance. — *Ex.* XXVIII, 9, 36 : noms des enfants d'Israël gravés sur le pectoral d'Aaron, inscription de la plaque d'or qui devait être attachée à sa coiffure. — *Ex.* XXXIV, 28 : Moïse écrit la loi sur de nouvelles tables de pierre, après que les premières, gravées par Dieu même (*Ex.* XXXI, 18), ont été brisées. — *Nombr.* V, 23 : le prêtre doit écrire les malédictions qu'on efface avec l'eau destinée à la femme suspecte d'adultère. — *Nombr.* XVII, 17-18 : on dépose dans le tabernacle des verges représentant les douze tribus et portant chacune un nom écrit. — *Nombr.* XXXIII, 2 : Moïse écrit par l'ordre de Iahvé la suite des campements d'Israël, depuis Ramessès en Egypte jusqu'au mont Hor. — *Deut.* VI, 9, XI, 20 : ordre donné aux Israélites de graver sur leur porte la formule : « Écoute, Israël, » etc. (*Deut.* VI, 4-5). — *Deut.* XXIV, 1, 3 : le mari qui veut répudier sa femme doit *écrire* l'acte de divorce. — *Deut.* XXXI, 9 : Moïse écrit la Loi (le Deutéronome?) et la remet aux prêtres. — *Deut.* XXXI, 22, 24 : on rapporte que Moïse a écrit le cantique du ch. XXXII. On peut rattacher à ces indications ce qui est dit *Jos.* XVIII, 6, 8, 9, d'une description du pays de Chanaan, consignée dans un livre en vue du partage de la Terre promise entre les tribus.

(2) *Jos.* VIII, 32. Il ne peut pas être question ici de toute la Loi ni même du Deutéronome, mais d'une partie seulement de ce livre.

(3) *Jug.* VIII, 14.

s'établit en Israël, Samuel rédige le pacte de la monarchie et dépose cet acte « devant Iahvé (1) ». A partir de cette époque les témoignages concernant l'usage de l'écriture sont nombreux et indiscutables. David et ses successeurs ont auprès d'eux une sorte de secrétaire d'État (*mazkir*), chargé de rédiger et de conserver les actes publics. Les annales du royaume sont tenues régulièrement depuis Salomon. L'emploi de l'écriture a dû se généraliser à mesure qu'Israël entrait dans la voie de la civilisation. Mais nous ne possédons aucun témoignage direct touchant la forme de l'écriture et l'orthographe de ces temps reculés.

Parmi les monuments de l'épigraphie sémitique, le plus important par son antiquité, par son contenu, par son rapport avec l'histoire biblique, est l'inscription du roi moabite Mésa, contemporain des rois d'Israël Achab, Ochozias et Joram, ainsi que de Josaphat, roi de Juda. Cette inscription a été rédigée après la mort d'Ochozias d'Israël, et, à ce qu'il semble, avant la guerre entreprise par Joram et Josaphat contre le roi de Moab (2). Etant donnés les rapports constants de Moab et d'Israël, la stèle de Mésa, au point de vue paléographique, a pour nous la valeur d'un document hébreu, ou bien peu s'en faut. La forme des caractères est la même, en général (3), que dans les plus vieilles inscriptions phéniciennes, sauf qu'elle est moins anguleuse. L'inscription, du reste, a

(1) *Sam.* XI, 25.

(2) 896 av. J.-C., d'après la chronologie reçue. Les données assyriologiques demandent que l'on abaisse cette date de quarante ans au moins. L'inscription de Mésa a été rédigée vers l'an 854.

(3) La différence est sensible pour ח, י, כ, ס, ת. Se reporter au tableau des écritures col. 1. La forme phénicienne de ח et de ס semble plus archaïque; au contraire, י, כ et ת ont dans l'écriture moabite la forme qu'ils ont dû avoir primitivement. Le ט ne se rencontre pas dans l'inscription de Mésa.

été gravée avec un soin médiocre. « Le tracé des lignes, dit M. Clermont-Ganneau, est fait avec négligence ou maladresse; il est supposable que le lapicide avait réglé la pierre pour aligner ses caractères; mais il m'a été impossible de déterminer si cette ligne passait par le centre moyen des lettres, — ce qui est le plus naturel, — par leur base, ou par leur sommet. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que nous avons affaire à une écriture non lapidaire, presque cursive, fille du *kalam* (1) et non du ciseau. Les lettres qui sont de grandeur variable, tantôt montent, tantôt descendent, sont plus ou moins serrées; certaines lignes sont courbes et non droites, d'autres obliques entre elles; aucune équidistance ne saurait être calculée : il n'y a peut-être pas deux interlignes semblables (2). » Tous les mots sont séparés l'un de l'autre par un point; le dernier mot d'une phrase est séparé de la phrase suivante par un trait vertical (3). En règle générale, les voyelles, brèves ou longues, ne sont pas écrites. Cependant les caractères qui ont été employés dans les textes bibliques pour marquer les voyelles dans certains cas déterminés, et qu'on appelle *matres lectionis*, lettres *quiescentes*, se rencontrent dans l'inscription de Mésa là où leur présence est utile sinon indispensable pour éviter une équivoque. Ainsi Mésa écrit מלכתי *(malakti)* « j'ai régné », אבי (*'abi*) « mon père », השענו(*hoši'ani*) « il m'a sauvé,» עשתי(*'asiti*) « j'ai fait. » La massore hébraïque écrirait ces deux derniers mots השיעני, עשיתי. Mésa écrit ימן רבן (*iamin rabbin*) « des jours nombreux » pour ימין רבין; הא (*hu*) pour הוא, pronom de la troisième personne du singulier

(1) Roseau à écrire.

(2) *Revue critique* du 11 septembre 1875.

(3) V. un fac-simile de l'inscription dans Trochon, *Introduction* I, 261; Vigouroux, *Bible et Découv. mod.*, IV, 47.

masculin ; אש (*'iš*) « homme » pour איש ; etc. Il emploie le ה pour marquer le pronom suffixe de la troisième personne au masculin singulier (1) : בארצה (à lire *bearço*, ou bien *bearçêhu*), « dans son pays » ; בבתה (*bebêto* ou *bebêtêhu*), « dans sa maison, » etc.

Des particularités analogues se rencontrent dans l'inscription de Siloé, découverte à Jérusalem en 1880 (2). Cette inscription gravée sur le roc, est relative au percement du tunnel à l'entrée duquel on l'a retrouvée. Elle ne contient d'ailleurs aucune indication historique ; mais elle ne saurait être postérieure au règne d'Ézéchias, qui, d'après le livre des Rois et les Chroniques, a fait l'aqueduc et la fontaine de Siloé (3). Il est très probable que nous avons là un document contemporain d'Ézéchias et d'Isaïe (4). Les mots sont séparés l'un de

(1) On voit par là ce qu'il faut penser des archaïsmes mosaïques dont il a été question plus haut.

(2) Le texte a été publié par le Dr Guthe (*Zeits. d. D. M. Gesellschaft*, 1882, p. 725-750), avec reproduction photographique.

(3) II *Rois*, XX, 20 ; II *Chron.* XXXII, 30. Isaïe (VIII, 6), dans un oracle daté du règne d'Achaz, parle des eaux de Siloé « qui coulent paisiblement. » Si le tunnel était déjà fait sous Achaz, notre inscription serait plus ancienne qu'on ne le croit communément. Il y a peut-être moyen de concilier Isaïe avec les livres historiques. En tout cas, l'indication positive du livre des Rois ne doit pas être abandonnée.

(4) Voici le texte de cette inscription transcrit en caractères modernes. avec la traduction. Les lettres entre crochets sont restituées par conjecture.

[הנ]קבה . וזה . היה . דבר . הנקבה . בעוד [lacune]
[ה]גרזן . אש . אל . רעו . ובעוד . שלש . אמת . לה [lacune] ע . קל . אש . ק
רא . אל . רעו . כי . הית . זדה . בצר . מימן . [lacune] ובים . ה
נקבה . הכו . החצבם . אש . לקרת . רעו . גרזן . על . גרזן . וילכו .
המים . מן . המוצא . אל . הברכה . במאתים . [ו]אלף . אמה . ומא
ת . אמה . היה . גבה . הצ[ר] . על . ראש . החצבם .

1. « Aqueduc. Et ainsi fut fait l'aqueduc : comme [les lacipides levaient] encore

l'autre par un point, comme dans l'inscription de Mésa. Certains caractères sont plus rapprochés du type phénicien que du type moabite. Il faut noter l'absence des lettres quiescentes dans les mots אש (*'îš*) « homme », קל (*qôl*) « voix », צר (*çûr*) « pierre », ים (*iôm*) « jour », ימן (*iamîn*) « droite », חצבם (*chocebîm*) « lapicides ». On s'étonne après cela de trouver le ו dans בעוד « quand (il y avait) encore » : c'est sans doute pour empêcher une méprise.

La coutume de marquer par un point la séparation des mots n'était pas générale. Quelques sceaux ou pierres gravées d'origine hébraïque et dont les plus anciens peuvent remonter au VIII[e] siècle avant notre ère, ne présentent ni point ni intervalle entre les mots (1). Il en est ainsi des légendes gravées sur les monnaies des Machabées (2), monnaies dont le type a été reproduit durant la révolte qui aboutit à la ruine de Jérusalem, en l'an 70 de notre ère, et pendant celle de Barcoziba (132-135). Le type des caractères employés sur les sceaux et les monnaies est à peu près le même que dans l'inscription de Siloé. Ce type est un peu moins régulier que celui des monuments phéniciens du IV[e] siècle avant notre ère,

2. la hache l'un contre l'autre et qu'il y avait encore trois coudées [... on entendit] la voix de l'un
3. criant à l'autre qu'il y avait une fissure dans le roc, à droite; et le jour où
4. l'aqueduc (fut ouvert) les lapicides frappèrent (en allant) l'un au devant de l'autre, hache contre hache, et
5. les eaux passèrent de la source à la piscine, sur une longueur de douze cents coudées et
6. le roc était élevé de cent coudées sur la tête des lapicides. »

On voit que l'inscription n'a rien d'officiel. Les ouvriers avant de quitter la place, ont écrit pour leur propre satisfaction les lignes qu'on vient de lire.

(1) V. Levy, *Siegel und Gemmen* (Breslau 1869), et quelques spécimens dans S. R. Driver, *The Books of Samuel*, introd. XII.

(2) V. Madden, *Coins of the Jews* (2[e] éd. 1881) et Driver, *op. cit.* XVIII; Vigouroux, *op. cit.* I, 285.

tels que les inscriptions funéraires des rois de Sidon, Tabnith (1) et Esmunazar (2). Dans les inscriptions phéniciennes les mots ne sont pas séparés, et toutes les lettres se suivent à intervalles égaux ; l'usage des quiescentes n'est pas plus développé que dans les inscriptions de Mésa et de Siloé (3). Mais bien avant le IVe siècle, le vieil alphabet phénicien avait subi en Mésopotamie de notables modifications. Si les livres de la Bible juive ont été rédigés d'abord dans la forme antique de l'écriture, telle que nous la font connaître la stèle de Mésa, l'inscription de Siloé, les inscriptions phéniciennes et les monnaies juives, c'est dans une autre forme qu'ils nous sont parvenus. Cette forme provient de l'écriture araméenne.

Les plus anciens spécimens de cette écriture se rencontrent sur les lions de bronze, servant de poids, qui ont été découverts par Layard dans les ruines de Ninive, et qui sont datés des règnes de Salmanasar, Sargon, Sennachérib, dans le dernier quart du VIIIe siècle avant notre ère (4). La forme des caractères est à peu près la

(1) V. *Revue Archéologique,* juillet-août 1887, et Driver, *op. cit.* XXVI.

(2) V. *Corpus inscript. semitic.*, p. I, t. I, p. 13.

(3) Voici, en caractères ordinaires, le commencement de l'inscription de Tabnith :

[l. 1.] אנכ תבנת כהועשתרת מלן צדנם בו
[l. 2.] אשמנעזר כהועשתרת מלן צדנם שכב בארז [l. 3.] ז

« Moi, Tabnith, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, fils d'Esmunazar, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, je repose dans ce cercueil. »

(4) Plusieurs de ces poids ont une double légende, l'une en assyrien, et l'autre, traduction de la première, en araméen, par exemple : *s̆ina mana s̆a s̆arri* et

מנןוו
זימלך

« deux mines du roi. » *Corp. inscrit. semit.* p. II, t. I, p. 6.

même que dans les inscriptions de Mésa et de Siloé (1) Cette forme archaïque se maintient encore dans les inscriptions du VII[e] siècle. On saisit néanmoins déjà dans plusieurs textes une modification importante des lettres ב, ד et ר, dont l'anneau commence à s'ouvrir par en haut. De même le ה, au lieu d'avoir trois lignes à gauche de sa tige, réunit les deux lignes inférieures en un seul trait qui se rattache à la ligne supérieure (2). Le מ perd sa forme ondulée. Au VI[e] siècle, l'ouverture des lettres ב, ד, ר, s'accentue. La lettre ע s'ouvre de la même manière. ח confond en un seul trait ses lignes transversales. La forme du כ est simplifiée ainsi que celle du ש. Cependant d'autres lettres gardent leur forme primitive, et c'est pourquoi on appelle l'écriture de cette époque *araméen de transition* (3). A la fin du V[e] siècle, l'écriture araméenne a terminé son évolution. Le ו est réduit à un trait vertical ; la lettre י, à une petite ligne verticale sur laquelle un autre petit trait à gauche, est amené perpendiculairement ; la forme des lettres tend à s'égaliser, sauf pour ל qui s'élève au-dessus de la ligne et pour י, sensiblement plus petit que les autres caractères (4). Des documents dont plusieurs sont bilingues (5), principalement des contrats privés, découverts dans les ruines de Ninive et de Babylone permettent de suivre ces transformations.

« Depuis le IV[e] siècle jusques au I[er] siècle avant

(1) V. *Corp. inscript. semit.* p. II, t. I, p. 1-13 et tab. I.

(2) V. le tableau des écritures col. 6, et *Corp. inscr. semit.* p. II, t. I, tab. II-V.

(3) M. de Vogüé, *Corp. inscrip. semit.* p. II, t. I, p. III.

(4) V. par ex., *Corp. inscript. semit.* p. II, t. I. n. 69-71, tab. V.

(5) Rédigés en assyrien, avec traduction partielle en araméen. Dans les contrats, ce sont généralement les signatures qui sont reproduites en caractère alphabétique, ou bien une courte notice araméenne indique l'objet du contrat.

Jésus-Christ, l'écriture est arrivée petit à petit et graduellement à la forme que les auteurs rabbiniques ont appelée *carrée* (מרבע) et dont, vers le commencement de notre ère, tous les peuples de Syrie se servaient plus ou moins. Les Hébreux, après la ruine de Jérusalem et la dispersion de leur nation l'ont tenue pour sainte et ils l'ont employée jusqu'à nos jours, sans changement notable, dans la transcription du texte biblique. Mais chez les autres peuples de Syrie, à qui la paix romaine avait procuré une vie nouvelle et prospère, les lettres suivirent le cours de leur évolution et l'écriture, comme tout le reste, ne cessa pas de se transformer, en sorte que chaque peuple la modifia selon son propre caractère et ses destinées (1). » Ainsi l'écriture des inscriptions palmyréniennes n'est qu'une forme plus élégante de l'écriture carrée. On y remarque surtout l'emploi de ligatures, c'est-à-dire de lettres accouplées. A côté de cette écriture monumentale existait pour l'usage privé une écriture plus cursive, beaucoup plus éloignée des formes anciennes, et d'où procède l'écriture syriaque, c'est-à-dire la dernière forme de l'écriture araméenne (2). L'alphabet des inscriptions nabathéennes procède aussi de l'écriture carrée. Mais plusieurs lettres ont subi des modifications importantes pour faciliter le travail du graveur, et l'emploi des ligatures est plus développé que dans les inscriptions palmyréniennes. Les inscriptions sinaïtiques représentent les dernières transformations de cette écriture d'où provient l'ancienne écriture des Arabes (3).

(1) M. de Vogüé, *loc. cit.*
(2) M. de Vogüé, *op. cit.* p. IV. L'écriture araméenne présente ses formes les plus abrégées et les plus cursives (sans ligatures) dans les papyrus égyptiens. V. *Corp. inscript. semit*, p. II, t. I, p. 148 et suiv., tab. XV et suiv.; cf. *ibid.*, p. 144 et tab. XIII, la stèle de Carpentras.
(3) M. de Vogüé, *op. cit.* p. IV.

En fait d'inscriptions hébraïques rédigées dans l'écriture araméenne, il convient de citer celle du tombeau des Benê Hézir (dit tombeau de saint Jacques) à Jérusalem (1) et celle de la synagogue de Kefr-Bereim en Galilée (2). La première inscription est certainement antérieure à la prise de Jérusalem par Titus, et probablement aussi au commencement de notre ère ; les caractères qui y sont employés ressemblent à ceux des inscriptions palmyréniennes ; certaines lettres sont liées entre elles, comme à Palmyre ; les mots ne sont séparés ni par un intervalle ni par un point ; on y rencontre une forme particulière pour le ן final (3). Il y a une certaine différence entre les lettres י et ו, celle-ci étant figurée par une ligne verticale et celle-là par une ligne inclinée se terminant dans sa partie supérieure en forme de crochet. La plupart des archéologues rapportent l'inscription de Kefr-Bereim aux environs de l'an 130 après Jésus-Christ. Les caractères de cette inscription sont à peu près carrés ; on ne voit pas de différence entre ו et י ; le jambage du ה, à gauche, rejoint souvent le sommet de la lettre (4) ; מ et ב ont une forme spéciale à la fin

(1) V. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine* et conservés au musée du Louvre, p. 38. L'inscription ne contient guère que des noms propres.

(2) Découverte en 1863 par M. Renan, qui en plaçait la rédaction vers l'an 200. V. *Journal asiatique*, déc. 1864, p. 531 et suiv.

(3) On rencontre également cette forme dans les inscriptions de Palmyre.

(4) Par là s'explique un fait singulier attesté par saint Jérôme, *Ep.* 25, *ad Marcellam* (Migne, *Patrol. lat.* 22, 429) : certains manuscrits des Septante, au lieu de remplacer le nom ineffable יהוה par κύριος, le reproduisaient simplement en caractères hébreux, *quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in græcis libris repererint* ΠΙΠΙ *legere consueverunt*. Dans les inscriptions des Benê Heser et de Keifr-Bereim, le ז est aussi un trait vertical qui ne diffère pas sensiblement du ו.

des mots, qui, d'ailleurs, ne sont pas nettement séparés. L'emploi de formes particulières pour certaines lettres finales s'explique aisément dans un système d'écriture qui admettait la liaison des lettres, comme les inscriptions palmyréniennes et l'inscription des Benê Hézir, sans marquer rigoureusement la séparation des mots. On était obligé pourtant, afin de prévenir des confusions inextricables, de ne pas lier la dernière lettre d'un mot à la première du mot suivant. On a donc laissé retomber le trait inférieur des lettres כ, נ, פ, צ (1), ou bien on l'a relevé tout à fait, comme dans le מ, qui, si on l'avait traité comme les lettres précédentes aurait ressemblé au פ. Il est certain d'ailleurs, par la comparaison d'inscriptions moins importantes, que, dans les temps qui précédèrent et suivirent immédiatement l'ère chrétienne, l'écriture n'était pas uniforme et qu'on y rencontrait diverses combinaisons de types archaïques avec des types plus modernes (2). En ce qui regarde l'emploi des lettres quiescentes, les inscriptions des Benê Hézir et celle de Kefr-Bereim sont conformes à l'hébreu biblique.

Les principaux documents hébreux de cette époque constituent, comme on le voit, une double série de témoignages, dont l'une atteste la conservation des ca-

(1) Il convient d'observer que les formes de ces lettres finales se rapprochent du type primitif beaucoup plus que les formes ordinaires. On pourrait dire que ces dernières ont été modifiées pour qu'elles fussent plus cursives.

(2) Inscription d'Arak-el-Emir, rapportée à l'an 176 avant J.-C.; contient cinq caractères, à lire probablement ערביה; le ע seul est archaïque. V. S. R. Driver, *The Books of Samuel*, introd. XXII. Inscription de la reine Çadda, découverte par M. de Saulcy en 1863 : a dû être écrite vers l'an 45 de notre ère; contient deux mots צדהמלכתה, « Çadda, reine », dans un caractère très voisin de l'écriture carrée, les trois dernières lettres étant liées entre elles. V. Héron de Villefosse, *Notice*, p. 25.

ractères primitifs jusqu'au second siècle de notre ère et dont l'autre manifeste l'emploi du caractère araméen dans les temps antérieurs à la naissance de Jésus-Christ. L'écriture samaritaine, qui retient, avec certaines modifications accessoires, les formes de l'écriture phénicienne, confirme le témoigage des monnaies juives touchant la conservation des anciens caractères jusqu'à une époque relativement récente (1). L'ancienne tradition expliquait le changement d'écriture en disant que le scribe Esdras avait introduit de nouveaux caractères après la captivité. Avant ce temps, les Juifs employaient l'alphabet que les Samaritains ont conservé (2). Origène et saint Jérôme, qui ont émis ces opinions, se sont fait l'écho de la tradition juive. D'après la Mischna (3), un manuscrit de la Bible, pour être réputé saint, doit être rédigé en écriture *assyrienne* (4) avec de l'encre et sur

(1) V. le tableau des écritures.

(2) Ἔστι δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τὸ ἀνεκφώνητον τετραγράμματον... κύριος δὲ καὶ τοῦτο παρ' Ἕλλησι ἐκφωνεῖται. Καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν· φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. Origène, dans Montfaucon, *Hexaples* I, *proel.* 86. Les caractères anciens dont Origène parle ici, pourraient bien cependant n'être pas les anciennes lettres phéniciennes, mais une écriture différente de celle qui était en usage au III[e] siècle. Avec l'ancien alphabet, on n'aurait pas pu lire ΠΙΠΙ au lieu de יהוה dans les mss. grecs, comme on le faisait au dire de saint Jérôme. Cependant il pouvait y avoir différentes formes de caractères hébreux dans les mss. grecs. Origène, *in Ezech.* IX, 4 (Montf. II, 282), dit avoir appris d'un juif baptisé que le ת avait dans l'ancienne écriture la forme d'une croix. Cf. S. Jérôme, *in Ez.* IX, 4 (Pl. 25, 88). S. Jérôme dit aussi dans le *Prologus galeatus : Certum est Ezram scribam... post capta Ierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse quibus nunc utimur, quum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebræorum characteres fuerint*

(3) Tr. *Iadaim*, IV, 5.

(4) אשורית. Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux autres étymologies qui ont été proposées pour ce mot : écriture *droite*, ou *béatifiée*. Le

parchemin, et non pas en écriture *hébraïque* (1). « Au commencement, la loi a été donnée aux Israélites dans l'écriture hébraïque et dans la langue sainte (l'hébreu) ; puis au temps d'Esdras, elle leur a été donnée en écriture assyrienne et en langue araméenne (2). Ils ont choisi l'écriture assyrienne et la langue sainte, laissant aux particuliers l'écriture hébraïque et la langue araméenne. — Qui sont les particuliers? — R. Hasda répond : « Les Cuthéens (Samaritains)... Bien que la Loi n'ait pas été donnée par Esdras, l'écriture a été changée par lui; et elle est appelée *assyrienne*, parce qu'elle est venue avec eux (Esdras et les exilés) d'Assyrie (3). » Quelques rabbins ont imaginé que Moïse avait employé l'écriture carrée, et que, les Juifs ayant mérité de la perdre à cause de leurs péchés, Esdras la leur avait rendue. Cette opinion, reprise par Buxtorf le jeune, a joui autrefois d'un certain crédit parmi les protestants (4) : il n'est plus nécessaire de la réfuter aujourd'hui.

Les exégètes modernes admettent volontiers que la substitution de l'écriture araméenne à l'ancien alphabet hébreu s'est opérée successivement et ne saurait être attribuée à l'influence ou à l'activité personnelle d'Esdras (5). « Si nous considérons dans son ensemble l'histoire de l'écriture hébraïque, telle qu'elle résulte de

nom d'Assur est attribué à la Babylonie et même à la Perse dans les derniers livres bibliques. V. par. ex. *Esdr.* VI, 22.

(1) עברית. Noter l'emploi de ce nom pour caractériser l'écriture ancienne. C'était l'écriture nationale. On l'appelle encore dans le Talmud רעץ et ליבונאה, noms de signification incertaine.

(2) Il s'agit ici du Targum, dont on exagère l'antiquité.

(3) Tr. *Sanhedrin*, 21b-22a,

(4) V. R. Simon, *Hist crit. du V. T.*, l. I, c. 13.

(5) V. par ex. Vigouroux, *Man. bibl.* A. T. (7e éd.) I, 153.

l'étude des seuls monuments, dit M. de Vogüé (1), nous pouvons la résumer ainsi : une première période pendant laquelle la seule écriture en usage est l'hébreu archaïque, caractère très voisin du phénicien; une seconde période pendant laquelle l'écriture araméenne s'emploie simultanément avec la première et se substitue peu à peu à elle ; une troisième période pendant laquelle l'écriture araméenne, devenue carrée, est la seule en usage. La première période est antérieure à la captivité, et la troisième postérieure à Jésus-Christ. Les limites de la deuxième ne sauraient être déterminées avec exactitude à l'aide des seuls monuments ; car ceux-ci nous font complètement défaut ; mais les traditions et les textes viennent ici à notre secours. Le nom d'*Aschourith*, assyrien, donné par l'école rabbinique à l'alphabet carré ; le rôle qu'elle assigne dans cet alphabet à Esdras, personnage collectif, qui résume l'ensemble des traditions relatives au retour des Juifs, semblent prouver que l'introduction de l'écriture araméenne coïncida avec le grand mouvement araméen qui envahit toute la Syrie et la Palestine aux VI[e] et V[e] siècles avant notre ère. L'écriture hébraïque s'aramaïsa en même temps que la langue hébraïque, — c'est un fait naturel qui tient à des causes générales, — et dès lors elle suivit, excepté sur les monnaies, les destinées de la paléographie araméenne ; au VI[e] siècle et au V[e], elle ressemblait beaucoup à celle des cachets perses des VI[e] et IV[e] siècles ;... au I[er] siècle, quand l'écriture araméenne est devenue carrée à Palmyre et dans le Haouran, elle apparaît carrée à Jérusalem. Or, comme il n'est pas probable, que les inscriptions de Palmyre, du Haouran et de Jéru-

(1) *Mélanges d'archéologie orientale* (1868), p. 164-166, cité dans Vigouroux, *op. cit.* I, 154.

salem, que nous possédons, soient précisément les premiers monuments de leur espèce, il faut bien admettre que l'écriture carrée est plus ancienne que ces textes, et que c'est au plus tard dans le courant du Ier siècle (avant notre ère) qu'elle s'est constituée...; c'est sous le règne des princes asmonéens que l'écriture employée par les Juifs pour la plupart des usages sacrés et profanes, à l'exception de la fabrication des monnaies, a reçu la forme dite *carrée*, forme qu'elle ne devait plus quitter; elle ne l'a pas reçue brusquement par suite d'une révolution ou d'une importation étrangère, mais par la transformation et le développement naturel des types araméens adoptés depuis plusieurs siècles. »

Il est certain que le passage de l'écriture araméenne, telle que nous la connaissons par les monuments du VIe siècle, à l'écriture carrée, telle que nous la voyons au commencement de notre ère, s'est opéré insensiblement, l'écriture carrée étant sortie de l'écriture araméenne par une série de modifications successives qu'il est facile de suivre avec les seuls documents épigraphiques que nous possédons maintenant. Esdras n'a donc pas introduit chez les Hébreux l'écriture carrée. Le manuscrit de la Loi, qu'il apporta de Babylone à Jérusalem, n'était pas écrit dans ce caractère. Mais pour que le fameux scribe soit, en un sens très vrai, l'auteur du changement qui s'est opéré dans la transcription des Livres saints, il suffit que dans les temps qui ont précédé son intervention, on se soit encore servi à Jérusalem de l'ancienne écriture, et que lui, Esdras, ait employé la forme d'écriture araméenne usitée de son temps à Babylone. Bien qu'il n'ait pas eu sans doute l'intention formelle d'innover et d'exclure l'ancien alphabet, son influence personnelle et celle de son école auraient bien réellement introduit et autorisé l'emploi

de l'écriture araméenne dans les copies de la Loi et successivement dans celles des autres livres de l'Ancien Testament. C'est là une hypothèse très admissible en soi. D'autre part, certains faits, venant confirmer l'ancienne tradition dont nous avons parlé plus haut, donnent à cette hypothèse une assez grande vraisemblance. L'écriture des Juifs restés en Palestine n'était pas aramaïsée après l'exil, puisque les Samaritains, qui n'ont pas connu le Pentateuque avant le temps de Néhémie, l'ont conservé dans l'ancien alphabet, et que les monnaies des Machabées n'ont pu reproduire un type d'écriture entièrement tombé en désuétude depuis plusieurs siècles. Du moins faut-il reconnaître qu'il y a eu un milieu, le milieu samaritain, et, chez les Juifs, un terrain, celui des écritures officielles, où l'ancien alphabet s'est maintenu. Pourquoi ne s'est-il pas maintenu dans la transcription de la Loi, sur le terrain des Écritures sacrées ? Serait-ce que les Juifs auraient été à cet égard moins conservateurs que les Samaritains, qu'ils auraient admis avec plus de facilité un changement dans la façon d'écrire la Loi que dans la façon d'écrire les actes de la vie civile ? Il est permis d'en douter. Esdras a fort bien pu apporter à Jérusalem une forme d'écriture notablement différente de celle qui était là en usage. Les Samaritains auront ensuite adopté la Loi sans adopter l'écriture araméenne, qui était pour eux une innovation sans autorité. Chez les Juifs au contraire le type d'écriture introduit par Esdras aura été maintenu par son école, en sorte que l'écriture religieuse aura été araméenne avant l'écriture civile. La résistance de celle-ci a été longue. C'est ce qui explique les écritures mixtes que l'on rencontre dans les inscriptions et qui ont dû exister aussi dans les manuscrits. Même dans la transcription des Livres saints l'usage de l'écriture araméenne n'a pas

dû s'imposer de suite ni universellement. Pour les livres autres que la Loi, l'écriture araméenne n'aura été employée d'une manière exclusive qu'après l'admission de ces livres dans le canon (1). L'étude des Septante laisse voir que les anciens traducteurs grecs ont eu sous les yeux, au moins pour certains livres, des manuscrits qui étaient rédigés dans une écriture plus voisine de l'ancien alphabet que de l'alphabet araméen. Une grande variété d'écritures put régner dans les manuscrits non officiels jusques au commencement de notre ère. La victoire complète du pharisaïsme et de l'uniformité en toutes choses est postérieure à la ruine de Jérusalem. Les procédés de transcription introduits par Esdras auront donc fait leur chemin lentement (2), en se modifiant dans les détails, jusqu'au moment où une tradition raide et jalouse s'empare décidément du texte biblique, en canonisant jusqu'aux formes purement extérieures et graphiques de sa rédaction.

Quant à se représenter la forme exacte du texte biblique dans le Pentateuque au temps d'Esdras, c'est ce qu'on ne saurait faire, les renseignements que l'on possède à cet égard étant par trop insuffisants. Si Esdras a réellement introduit l'écriture araméenne, il est bien probable qu'il ne marquait pas la séparation des mots par un point. Ce dernier procédé convenait à l'ancienne écriture, plus lapidaire que cursive. Le Pentateuque samaritain l'a retenu. La tradition juive, au contraire,

(1) V. *Hist. du Canon de l'Ancien Testament*, p. 34 et suiv.

(2) *Thalmudistarum .. narrationi, quod Esdras Legem in scriptura assyriaca dederit, illud verum subesse putamus, quod illum litterarum ductum, qui ejus tempore in Babylonia usitatus fuit, quique ad quadratam formam jam inclinari cœperat, in Palæstinam attulerit atque ad libros sacros transcribendos adhibuerit, dum forma literarum in Palæstina usitata in quotidiana vita usurpari consuevit.* Cornely, *Introductio*, I, 240.

ne connaît aucun signe de ponctuation, mais seulement des intervalles qui marquent la distinction des mots, des phrases et des paragraphes. A quelle époque remonte l'emploi régulier de ces intervalles? On ne saurait le dire avec certitude. Il est bien douteux que dans les manuscrits communs on ait toujours mis un point entre les mots, si l'on employait l'ancien caractère, et un intervalle, si on employait l'écriture araméenne (1). D'autre part, l'usage des lettres finales marque dans une certaine mesure l'intention de séparer les mots, et il est certain que dans un texte destiné à la lecture publique, il était indispensable que les mots se distinguassent aisément les uns des autres. L'usage constant des intervalles peut donc remonter aussi haut que l'institution des lectures publiques de la Loi et des Prophètes dans les synagogues, c'est-à-dire avant l'ère chrétienne. Cette pratique n'a pas été uniforme ni universelle dès le commencement. Ici encore l'époque de la fixation du canon et du texte marque le terme des variations et de l'incertitude. On peut dire aussi que l'emploi des lettres quiescentes pour marquer les voyelles était beaucoup moins développé au temps d'Esdras qu'il ne l'était au commencement de l'ère chrétienne. Nous avons sur ce point le témoignage des Septante, dont nous aurons bientôt à nous occuper. Mais il nous faut dire auparavant ce que l'on sait touchant les matériaux dont les anciens Hébreux se servaient pour écrire et la forme ou la disposition de leurs manuscrits.

(1) La stèle de Carpentras et les papyrus araméens d'Égypte (v. *supr. p.*) mettent un intervalle entre chaque mot. Les inscriptions araméennes de Ninive et de Babylone mettent quelquefois un point, plus souvent un intervalle. Mais dans d'autres textes, par exemple les inscriptions de Palmyre, celles des Benê Hézir et de Kefr-Bereim la distinction des mots n'est que peu ou point marquée. Sur l'histoire de l'écriture en général et de l'écriture hébraïque en particulier, consulter le livre de M. Ph. Berger : *Histoire de l'écriture dans l'antiquité.*

§ 3. — *Conditions matérielles de la rédaction et de la copie des livres chez les anciens Hébreux.*

Nous savons que les Hébreux ont gravé sur la pierre des inscriptions commémoratives ou des textes assez courts et particulièrement importants (1). Ils ont de même écrit sur des tablettes de bois (2), des plaques de métal (3), comme ont fait et font encore tous les peuples qui ont l'usage de l'écriture. On peut dire d'une manière générale que cette écriture monumentale est celle qui a été le plus anciennement pratiquée. Mais ce n'est pas celle-là qui nous intéresse maintenant. Il s'agit de savoir sur quoi on écrivait les œuvres littéraires un peu étendues et comment on les conservait. A Babylone et à Ninive nous trouvons l'écriture sur brique. Les caractères sont gravés sur des tablettes d'argile. Le livre est une inscription portative. Cette façon d'écrire a été plus répandue qu'on ne croyait autrefois, puisque nous voyons les princes de Syrie et de Palestine, au XV[e] siècle avant Jésus-Christ, adresser aux rois d'Égypte des lettres qui sont des morceaux d'argile couverts de caractères cunéiformes. En Égypte même, la matière dont on se servait communément dès la plus haute antiquité était le papyrus. Après les conquêtes d'Alexandre, l'usage du papyrus se répandit en Grèce (4), et plus tard dans le monde romain. Ailleurs on écrivait sur parchemin. L'invention du parchemin a été attribuée (5) à Eu-

(1) *Ex.* XXXI, 18; XXXIV, 28; *Deut.* XXVII, 8; *Jos.* VIII, 32.
(2) *Éz.* XXXVII, 16.
(3) *Ex.* XXVIII, 36, cf. *Hab.* II, 2.
(4) Les Grecs avaient connu le papyrus avant Alexandre, par l'intermédiaire des Phéniciens. Buhl, *Kanon und Text. d. A. T.* 199.
(5) Pline, XIII, 70.

mène II, roi de Pergame (197-150 av. J.-C) ; mais l'habitude d'écrire sur des peaux préparées existait anciennement en Perse et en Ionie (1). Toutefois la préparation du parchemin a réellement acquis sa perfection à Pergame. C'est pour cela que le parchemin est appelé en grec περγαμηνή. Le parchemin a graduellement supplanté le papyrus dans le monde gréco-romain, comme il a été plus tard supplanté par le papier.

On ne voit pas que les Hébreux aient eu coutume d'écrire sur l'argile, comme on faisait à Ninive et à Babylone. Il est bien vraisemblable qu'ils ont connu de bonne heure et employé le papyrus; mais l'Ancien Testament ne fournit à cet égard aucune donnée précise. On admet communément que les livres de la Bible hébraïque, même les plus anciens, ont été écrits sur des peaux préparées. Cette opinion ne s'appuie pas non plus sur des textes décisifs. Pour établir l'usage des peaux préparées à une époque ancienne, on allègue le passage des Nombres (2) où il est question des malédictions écrites pour la femme suspecte d'adultère, malédictions qu'on doit effacer avec de l'eau. Le parchemin, dit-on, était plus facile à laver que le papyrus. Mais on pouvait aussi effacer avec de l'eau sur le papyrus une écriture fraîche. On cite de même contre l'emploi du parchemin le chapitre de Jérémie où il est dit que le roi Joachim jeta sur le brasier qui était allumé dans son appartement les fragments d'un livre composé par le prophète (3) : on observe que si Joachim avait jeté sur le feu des morceaux de cuir, il aurait empesté son palais. Reste à savoir si cette considération pouvait arrêter un

(1) Hérodote, V. 58.
(2) *Nombr.* V, 23.
(3) *Jér.* XXXVI, 23.

homme transporté de colère. Il est possible que les peaux préparées et le papyrus aient été employés en même temps dès avant la captivité.

Ce qui est certain, c'est que les livres avaient généralement la forme de rouleaux, bandes de papyrus ou de cuir qui étaient écrites d'un seul côté. Un livre, en effet, s'appelle chez les anciens Hébreux « un rouleau à écrire » ou simplement un rouleau (1); ouvrir un livre, c'est le « dérouler (2) »; et on le « roule (3) » pour le fermer. Il y avait certainement des livres de toute dimension, ou plutôt on n'a pas toujours écrit sur de longues feuilles de papyrus ou de longs rouleaux de cuir; mais on pouvait très bien employer de simples feuillets de papyrus et des morceaux de parchemin. Certains oracles d'Isaïe, par exemple, ont pu exister longtemps sur des feuillets détachés, avant d'être mis à la suite les uns des autres dans le manuscrit qui a reproduit intégralement pour la première fois la collection des écrits attribués à ce prophète. Dans les rouleaux, le texte était disposé en colonnes perpendiculaires aux longs côtés, en allant de droite à gauche. Ces colonnes ou pages s'appelaient « portes (4), » sans doute à cause de leur ressemblance avec une porte rectangulaire (5). On écrivait avec un roseau taillé (6), destiné à

(1) מגלת ספר ou מגלה. Jér. XXXVI, 2, 4, 6. Cf. *Is.* XXXIV, 4: « Les cieux s'enrouleront comme un livre. » *Éz.* II, 9; *Ps.* XL, 8, etc.

(2) *Éz.* II, 10; *Is.* XXXVII, 14.

(3) *Is.* XXXIV, 4, *supr. cit.*; cf. *Apoc.* VI, 14.

(4) דלתות. *Jér.* XXXVI, 23.

(5) Trochon, *Introduction,* II, 669.

(6) עט. Le עט (assyrien *hattu)* désigne un instrument à écrire. Job (XIX, 24) parle d'un stylet de fer. Mais ailleurs, par ex. *Jér.* VIII, 8, *Ps.* XLIV, 2, il est sans doute question du roseau. Le scribe avait un canif pour tailler son instrument. C'est « avec un canif de scribe » que Joachim déchire le livre de Jérémie *(Jér.* XXXVI, 23).

retenir une certaine quantité d'encre (1) et à tracer les caractères.

Dans les trois siècles qui ont précédé notre ère, l'usage du papyrus doit avoir été assez commun chez les Juifs, puisque nous voyons les traducteurs grecs de Jérémie et d'Ézéchiel se servir de termes qui sont en rapport avec l'usage du papyrus et non avec celui du parchemin (2). Ces traducteurs n'ignoraient sans doute pas l'usage palestinien de leur temps et si le papyrus n'avait pas été employé à Jérusalem, ils auraient trouvé d'autres mots pour interpréter les vieilles locutions hébraïques, « rouleau », « rouleau à écrire ». Le parchemin n'est mentionné d'une manière certaine que dans le Nouveau Testament (3). Mais la forme du livre à l'époque où furent rédigés les écrits du Nouveau Testament était encore celle du rouleau. L'auteur de l'Apocalypse présente comme quelque chose d'extraordinaire « un livre écrit en dedans et en dehors (4) », c'est-à-dire un

(1) *Jér.* XXXVI, 18. Le קסת הספר, dans *Éz.* IX, 2. 3, 11, désigne probablement « l'écritoire » ou « l'encrier du scribe. »

(2) Le traducteur de Jérémie remplace מגלה par χαρτίον ou χάρτης (feuille de papyrus), מגלת ספר par χαρτίον βιβλίον, דלתות par σελίδες (colonnes d'écriture). Celui d'Ézéchiel traduit מגלת ספר par κεφαλὶς βιβλίου. Κεφαλὶς signifie proprement la baguette autour de laquelle le livre s'enroulait.

(3) S. Paul réclame à Timothée τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας (II *Tim.* IV, 13).

(4) *Apoc.* V, 1 ; cf. X, 9-10. Les deux passages sont imités d'Ézéchiel, II 10-III, 1. Ezéchiel et s. Jean mangent le volume. Cette action symbolique est peut-être moins choquante si l'on admet qu'ils ont en vue des rouleaux de papyrus. Le mot τεῦχος n'a aucunement le sens de *codex*, cahier de parchemin, livre, au sens moderne du mot. Πεντατεῦχος signifie proprement les cinq boîtes ou les cinq étuis contenant les cinq rouleaux de la Loi. Les Juifs ne semblent pas avoir connu le *codex* (le livre formé par la réunion de plusieurs cahiers de parchemin), avant le premier siècle de notre ère. Buhl, *op. cit.* 199.

rouleau écrit des deux côtés. Au commencement de notre ère, le papyrus était plus commun et moins coûteux que le parchemin. Les auteurs du Nouveau Testament se sont servis de l'un et de l'autre (1).

Il paraît certain toutefois que, bien avant l'ère chrétienne, les manuscrits de la Bible hébraïque ou du moins ceux de la Loi étaient des rouleaux de parchemin. Josèphe (2) reproduisant à sa manière l'histoire des Septante, dit que Ptolémée Philadelphe admira beaucoup, pour la finesse du parchemin et la beauté des caractères, l'exemplaire de la Loi que le grand-prêtre lui avait envoyé. Vraie ou non, cette histoire montre que l'usage du parchemin pour les manuscrits officiels de la Bible remonte assez haut. La tradition talmudique ne suppose pas qu'on ait employé une autre matière pour les manuscrits destinés à la lecture publique. La synagogue a retenu la forme du rouleau; elle n'a pas dû en changer la matière. Il y a bien des chances pour que l'usage exclusif du parchemin pour les manuscrits officiels se rattache de manière ou d'autre à Esdras et à son école, comme l'emploi de l'écriture carrée. Mais ici encore il y a lieu, pour les temps qui ont précédé l'ère chrétienne, de faire une distinction entre la Loi et les autres livres du canon hébreu, entre les manuscrits publics et les manuscrits privés. Les prescriptions rabbiniques concernant la copie des Livres saints ne sont pas antérieures à la clôture du canon. L'usage du parchemin pour les manuscrits officiels n'exclut sans doute pas d'abord l'usage du papyrus pour les manuscrits privés et pour les livres qui n'étaient pas lus dans les synagogues.

(1) II *Tim.* IV, 13, *supr. cit.*
(2) *Antiqu. jud.* XII, 2, 11.

Section III. — Le texte hébreu de l'Ancien Testament depuis les origines jusque vers l'an 140 de notre ère.

Cette partie de l'histoire que nous entreprenons de raconter est pleine d'obscurités. Les renseignements directs nous font absolument défaut. Non seulement aucun manuscrit de la Bible hébraïque ne remonte à l'époque dont nous avons à nous occuper ; mais aucun témoignage digne de foi ne nous renseigne d'une manière expresse et directe sur l'état des livres bibliques antérieurement à la version des Septante, à l'époque d'Esdras, durant l'exil et dans les temps antérieurs. La version des Septante est le plus ancien témoin de la Bible juive. Elle fournit un terme de comparaison pour établir le rapport qui existe entre le texte biblique du III[e] ou du II[e] siècle avant notre ère et le texte reçu. En tenant compte de toutes les divergences qui sont imputables aux traducteurs, il reste que le texte hébreu du III[e] ou du II[e] siècle avant Jésus-Christ différait, sur des points de détail plus ou moins importants mais fort nombreux, du texte hébreu que la tradition rabbinique a fidèlement gardé depuis le second siècle de l'ère chrétienne. D'où vient cette différence, et comment une liberté relative dans la transcription du texte a-t-elle fait place au culte le plus scrupuleux de l'uniformité? C'est ce que nous essaierons d'expliquer en disant ce que l'on sait touchant l'histoire du texte hébreu avant sa fixation définitive, c'est-à-dire avant la fin du II[e] siècle de notre ère, et en discutant les origines de la recension traditionnelle.

§ 1. — *Le texte de la Bible hébraïque avant sa fixation définitive.*

Comme on l'a vu dans l'histoire de l'écriture hébraïque, nous n'avons, sur la forme et l'état du texte biblique antérieurement à Esdras, que des données vagues et incertaines. Un certain nombre d'écrits de l'Ancien Testament n'ont d'ailleurs été composés qu'après Esdras ou bien n'ont été constitués que de son temps et après lui dans leur rédaction définitive, par les travaux qui aboutirent à la formation de la bibliothèque sacrée et qui se sont accomplis depuis l'époque de l'exil jusqu'à celle des premiers Asmonéens.

La Bible officielle, au temps d'Esdras était le livre de la Loi. Il est possible que la division du Pentateuque en cinq livres remonte jusqu'à Esdras. En tout cas elle a dû être introduite peu de temps après lui. Elle est antérieure à la version des Septante et on l'a imitée, ce semble, dans la division du psautier. Un document aussi étendu que le Pentateuque ne pouvait être contenu dans un seul rouleau, étant donné surtout que ce livre devait être lu dans les réunions publiques et consulté perpétuellement par les chefs de la nation, les lettrés et les hommes pieux. Il est donc permis de penser que le Pentateuque, dans le temps même où il fut promulgué officiellement et devint pour tous les Juifs la règle incontestée de la croyance et des mœurs, fut écrit sur cinq rouleaux et se trouva par le fait divisé en cinq parties de longueur proportionnée. Les noms que la tradition juive attribue à chaque partie et qui sont tout simplement les premiers mots de chaque section, montrent qu'on n'a pas cessé de regarder la Loi comme un seul livre partagé en cinq volumes pour les besoins de la lecture et la facilité de la transcription. Il est pro-

bable, avons-nous dit, que la Loi, apportée de Babylone par Esdras était écrite en caractère araméen et sur des peaux préparées, rouleaux de cuir ou de parchemin. Les autres livres de l'Ancien Testament qui existaient au temps d'Esdras pouvaient être écrits sur des matériaux et en caractères assez différents les uns des autres. Esdras et ses disciples qui ont formé très probablement la collection des Prophètes (1), auront employé pour la copie de ces livres le parchemin et l'écriture araméenne, comme ils faisaient pour les livres de la Loi. Mais les copies ordinaires, les manuscrits privés, pouvaient être écrits sur papyrus et dans une écriture plus ou moins semblable à l'ancienne écriture hébraïque. Il est très probable aussi que les livres n'étaient pas toujours écrits sur de longs rouleaux, mais parfois sur de simples morceaux de parchemin ou feuilles de papyrus. Ce dernier procédé n'était pas le plus favorable à la conservation du texte, des feuillets détachés pouvant s'égarer facilement ou changer de place. La différence qui existe dans le livre des Proverbes entre le texte hébreu et les Septante pour la disposition de certaines parties, semble venir d'un accident de ce genre. Selon toute probabilité, cette différence provient du manuscrit hébreu dont s'est servi le traducteur. Or il y a transposition de certains morceaux, et cette transposition s'explique mieux par le déplacement d'un ou deux feuillets que par l'entrecroisement des textes dans les colonnes d'un rouleau (2).

(1) V. *Hist. du canon de l'Anc.Testament,* p. 38 et 46.

(2) Après *Prov.* XXIV. 22, le grec amène XXX, 1-14; puis XXIV, 23-34, XXX, 15 — XXXI. 9, XXV-XXIX, XXXI, 10-31. Une transposition du même genre s'est faite dans la version grecque de l'Ecclésiastique à une époque fort ancienne: *Ecclés.* XXX, 25-XXXIII, 11, y est renvoyé après XXXVI, 16.

On sait que l'Ancien Testament n'a pas été traduit en grec d'un seul coup, mais que la version dite des Septante est l'œuvre de diverses personnes travaillant indépendamment l'une de l'autre sur telle ou telle partie de la Bible hébraïque. Les Livres saints furent traduits successivement entre le commencement du IIIe siècle et la fin du second siècle avant notre ère (1). Les manuscrits qui servirent aux différents interprètes n'étaient pas de même valeur, ni, probablement, de même forme et de même écriture. Parmi ces manuscrits les uns étaient rédigés dans un caractère plus rapproché de l'ancien alphabet que de l'alphabet araméen; les autres contenaient, ce semble, un type d'écriture assez voisin de l'écriture carrée (2). Il est tout naturel que les manuscrits hébreux aient présenté à cet égard des divergences assez notables selon qu'ils étaient plus ou moins anciens, tel manuscrit ayant été copié dans l'alphabet primitif, tel autre dans l'alphabet araméen, tel autre enfin dans une écriture mixte.

Un certain nombre de différences dans la manière de lire l'hébreu, de grouper les lettres pour former des mots, tendrait à prouver que la séparation des mots n'était pas marquée régulièrement dans les manuscrits des Septante. Mais, à la réflexion, l'on reconnaît que les cas de ce genre auraient dû être infiniment plus nombreux si la distinction des mots n'avait pas été marquée. On conçoit que, nonobstant l'habitude de laisser un pe-

(1) Dans le prologue de l'Ecclésiastique, on voit que la Loi, les Prophètes et *les autres livres* étaient traduits en grec quand ce prologue fut écrit, c'est-à-dire vers l'an 130 av. J.-C. Mais il n'est pas sûr que l'auteur entende par « *les autres livres* » tous les Hagiographes de la Bible hébraïque.

(2) Cette question n'a pas encore été étudiée à fond pour tous les livres de l'ancienne version grecque. Nous y reviendrons en faisant l'histoire du texte des Septante.

tit intervalle entre chaque mot, tel scribe, dans tel passage, ait omis de marquer la distinction, soit par inadvertance, soit par défaut de place, soit intentionnellement, parce qu'il avait compris le texte de telle ou telle manière et modifié dans ce sens la disposition des lettres. Dans ces cas de divergence entre les Septante et l'hébreu massorétique, l'erreur n'est pas toujours du côté des Septante (1).

L'usage des lettres quiescentes pour marquer les voyelles, usage qui, dans le texte hébreu traditionnel, comporte un bon nombre d'irrégularités, existait certainement dans les exemplaires qui ont servi aux traducteurs grecs, mais n'était pas soumis à des règles fixes. La traduction de certains passages et la transcription des noms propres montrent que la plus grande liberté régnait encore à cet égard (2). L'écriture des

(1) Exemple : *Jér.* XLVI, 15, מדוע נסחף « pourquoi a-t-il été enlevé ? » Septante : διὰ τί ἔφυγεν (ἀπὸ σοῦ) ὁ Ἆπις = מדוע נס חף. Autres cas du même genre cités par S. R. Driver, *op. cit.*, introd. XXXI. Nous aurons occasion d'en mentionner plusieurs en faisant la critique du texte hébreu traditionnel.

(2) Exemples : I *Sam.* XII, 8, וישיבום « et ils les firent habiter » ; Septante : καὶ κατῴκισεν αὐτοὺς = וישיבם (la Vulgate a aussi le singulier). — *Jér.* LI (grec XXVII), 59, שר מנוחה « chef de repos » (maître des relais ?) ; Septante : ἄρχων δώρων = שר מנחה. — *Éz.* XIII, 13, רוח סערות « un vent de tempêtes » ; Septante : πνοὴν ἐξαίρουσαν = רוח סערת. — *Ps.* V, titre, אל הנחילות, indication relative à l'exécution musicale ; Septante : ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης = אל נחלת. — *Ps.* CIV (gr. CIII), 17, ברושים « les cyprès » ; Septante : ἡγεῖται αὐτῶν = בראשם « est à leur tête ». Dans ce dernier cas le texte primitif a dû avoir simplement ברשם. On voit aussi que les finales des noms pluriels ים et ות pouvaient être écrites simplement par ם et ת. Cf. Driver, *op. cit.*, intr. XXXIII. Pour la transcription des noms propres. comparer רצין (*Is.* VII, 1) et Ῥαασσών (monuments assyriens : *Raçunnu*) ; רמון (II *Rois*, V, 18) et Ῥεμμαν ; etc. Il paraît aussi que certains manuscrits contenaient des abréviations. Ce point sera examiné dans la critique du texte hébreu.

voyelles finales, qui, dans le texte actuel, sont toujours indiquées par une lettre quiescente, n'était même pas d'un usage constant. De nombreuses variantes résultent de ce que le même mot a été lu par les Septante avec une voyelle finale que le texte traditionnel ne connaît pas, et réciproquement. Ce fait est rendu particulièrement sensible dans les formes verbales qu'on trouve ici lues au singulier, là au pluriel, par addition ou omission de la désinence vocalique (1). Certaines anomalies que l'on considère comme des exceptions grammaticales, par exemple, le défaut d'accord entre le sujet et le verbe, peuvent résulter en grande partie de ce que l'introduction des lettres quiescentes s'est opérée successivement, sans règle fixe, d'une manière incomplète ou inexacte.

L'addition de ces lettres constitue déjà une sorte d'interprétation du texte primitif, interprétation qui peut n'être pas conforme à la pensée de l'auteur. L'ancienne écriture hébraïque, en effet, ne représentait que très imparfaitement le son des mots et ne réglait pas les détails de la prononciation. Elle employait juste assez de caractères pour manifester l'idée au moyen des signes reproduisant seulement le squelette des mots qui servaient à exprimer cette idée. L'activité intellectuelle du lecteur avait à s'exercer pour trouver la lecture du texte; et, pour prononcer correctement chaque mot, il fallait avoir compris le sens général de la phrase. Il est tout naturel qu'on ait cherché à faciliter ce travail à mesure que les livres bibliques étaient lus plus assidûment et

(1) Exemple : *Jér.* VI, 29, ורעים לא נתקו « et les méchants ne sont pas enlevés » ; Septante : πονηρία αὐτῶν οὐκ ἐτάκη = ורעם לא נתך (avec échange de ך et de ק). *Ps.* LXIX (gr. LXVIII), 36, יבנה ; Septante : οἰκοδομηθήσονται = יבנו. — *Ps.* LXXVIII (gr. LXXVII), 33, ויכל « et il détruisit » ; Septante : καὶ ἐξέλιπον = ויכלו « (et leurs jours) se consumèrent ; » etc.

par un plus grand nombre de personnes. L'usage de plus en plus développé des lettres quiescentes n'a pas eu d'autre cause. On déterminait ainsi la lecture et le sens des mots qui pouvaient admettre une autre lecture et un autre sens. On vient de voir que cette détermination ne fut pas toujours uniforme, et, par conséquent il n'est pas nécessaire de prouver qu'elle ne fut pas toujours exacte.

Un fait plus important nous est révélé par la comparaison de la version des Septante avec l'hébreu massorétique, c'est la liberté qui a régné d'abord dans la transcription même du texte primitif. Quand on a fait la part des divergences qui proviennent de la maladresse, de la négligence ou de l'arbitraire des traducteurs grecs. et cette part est considérable dans certains livres, il reste encore une somme très notable de variantes et de différences plus ou moins graves, additions, omissions, transpositions, qui ne sont pas imputables aux traducteurs, mais qui existaient dans leurs manuscrits hébreux. Ces divergences, on le verra plus tard en détail, ne proviennent pas non plus de ce que les Juifs d'Alexandrie auraient été en général moins exacts et moins scrupuleux que ceux de Palestine dans leur façon de traiter le texte biblique. Peu de traducteurs alexandrins ont eu la servilité d'Aquila. Mais les Juifs palestiniens, durant les siècles qui ont précédé immédiatement l'ère chrétienne, n'avaient pas non plus le culte superstitieux de la lettre qui caractérise les massorètes. Les manuscrits des traducteurs alexandrins contenaient des fautes de copistes, ou bien les traducteurs ont lu parfois leur texte de travers. L'hébreu massorétique renferme aussi des fautes de copistes, et des fautes que l'on peut constater, précisément parce que les manuscrits qui ont servi pour la version des Septante ne les avaient pas. Et de

part et d'autre, dans les manuscrits originaux des Septante et dans ceux qui ont servi de base à la recension officielle du texte hébreu, il y avait autre chose que des fautes involontaires de copistes, il y avait des modifications voulues du texte primitif.

Ces modifications, qui n'ont jamais atteint la subtance des Livres saints, s'expliquent en partie par le même besoin de clarté qui a donné lieu à l'usage plus fréquent des lettres quiescentes. Le style de la prose hébraïque manque de précision et de netteté. L'intérêt des récits bibliques ne consiste pas dans le fini de la narration, dans la délicatesse et l'harmonie des détails, mais dans les faits et dans l'idée qu'ils servent à faire valoir. Le récit lui-même est une simple esquisse, non un tableau. Ici encore, le lecteur doit y mettre du sien pour définir la pensée de l'auteur. On peut dire sans témérité que certaines pages des livres historiques de l'Ancien Testament, surtout des plus anciens, sont de simples canevas, des ébauches, et que l'histoire complète a existé seulement dans la pensée de l'auteur et dans la tradition orale. Il était naturel, après cela, que, dans un temps où la copie du texte biblique n'était que peu ou point surveillée, on introduisît dans le texte même certains mots destinés à en faciliter l'intelligence, certaines explications ou certains détails que l'on jugeait propres à en améliorer le contenu. L'expression du sujet du verbe, par exemple, est assez irrégulière et défectueuse en hébreu, surtout dans la prose. On y trouve des phrases comme celle-ci : « Et Jonathas appela David, et Jonathas lui apprit toutes ces choses, et Jonathas amena David à Saül, et il (David) fut près de lui (Saül) comme auparavant (1). » Le même sujet se

(1) I *Sam*, XIX, 7.

trouve répété deux fois inutilement, et quand le sujet de la phrase n'est plus le même, on laisse au lecteur le soin de s'en apercevoir. Il y a parfois beaucoup à deviner, comme dans cette phrase : « Et Samuël se retourna pour partir, et il (Saül) saisit le bord de son manteau (du manteau de Samuël), et il (le manteau) se déchira (1). » Rien d'étonnant à ce que les traducteurs aient de temps en temps suppléé le sujet pour prévenir une équivoque. Mais les copistes des manuscrits hébreux en ont fait autant que les traducteurs. Seulement, le sujet suppléé de part et d'autre dans un même passage ne l'a pas toujours été de la même façon. On lit dans le récit de la victoire de David sur les pillards d'Amalec, à propos du butin fait ou reconquis sur l'ennemi, cette phrase en hébreu : « Et *David* prit toutes les brebis et les bœufs ; on (les) conduisait devant ce troupeau, et on disait : « C'est le butin de David. » Le grec arrange les choses autrement : « Et il (David) prit toutes les brebis et les bœufs, et il (les) conduisit devant le butin, et on disait de ce butin : « C'est le butin de David. » La Vulgate s'écarte de l'hébreu et du grec : « Et il (David) prit toutes les brebis et les bœufs et il les conduisit devant lui, et on disait : « C'est le butin de David. » Rien de tout cela n'est satisfaisant. On ne voit pas bien dans l'hébreu à quoi correspond le troupeau devant lequel marchent les brebis et les bœufs repris par David ; car les pillards amalécites n'avaient pas amené de troupeau avec eux, et le contexte de notre passage n'insinue rien de pareil. On ne voit pas mieux, dans le grec et dans le latin, pourquoi c'est David qui conduit les brebis et les bœufs. Seulement on doit remarquer que les deux versions n'ont pas le nom de David auprès du premier verbe « il

(1) I *Sam.*, XV, 27.

prit » (ויקח); que le grec met « le butin » (השלל), à la place de « ce troupeau » (המקנה ההוא), et que la Vulgate n'a ni l'un ni l'autre, mais un simple pronom qui se rapporte à David : « (devant) lui » (לפניו); enfin, que l'hébreu a le pluriel « ils conduisaient » ou « on conduisait » (נהגו), là où les versions ont lu le singulier « et il conduisit » (וינהג). Il est très vraisemblable que le nom de David n'était pas exprimé d'abord après le premier verbe; que les mots « ce troupeau », dans l'hébreu actuel, « et le butin », dans le texte supposé par le grec, ont été ajoutés pour suppléer le complément du second verbe; qu'on a voulu lire d'abord : « Et on conduisit *devant lui* ce troupeau » ou « le butin » ; et qu'on a lu ensuite, par une erreur facile à expliquer, « devant » (לפני), au lieu de « devant lui » (לפניו). Il aurait fallu lire tous les verbes au pluriel. L'auteur avait voulu simplement dire ceci : « Et ils (les gens de David) prirent les brebis et les bœufs et ils (les) conduisirent devant lui en disant : « C'est le butin de David (1). » Telle est l'origine des gloses explicatives. Elles n'ont pas toujours, ou plutôt elles ont rarement pour effet d'altérer le sens, comme dans l'exemple qui vient d'être cité. Mais on voit comment elles ont pu s'accumuler parfois dans un passage assez court.

Dans certains cas, le texte biblique a subi des chan-

(1) I, *Sam.* XXX, 20. Les trois verbes de ce verset, qui sont à lire au pluriel, étaient sans doute écrits d'abord ויקח, וינהג, ויאמר. Les copistes n'ont pas vu que la désinence du pluriel devait être suppléée après chacun de ces verbes, et ils l'ont ajoutée seulement au dernier ou aux deux derniers. Cet exemple et les deux précédents sont allégués par J. Wellhausen (*Der Text der Bücher Samuelis*, p. 22-23; cf. S. R. Driver, *op. cit*, 174). Wellhausen cite beaucoup de faits analogues : substitutions de synonymes, paraphrases, légères additions, gloses plus développées. On en trouvera des exemples dans la critique générale du texte massorétique.

gements beaucoup plus importants. Les livres de Samuël et des Rois, celui de Jérémie, diffèrent tellement dans l'hébreu et dans le grec des Septante que l'on est obligé d'admettre, pour ces parties de l'Écriture, l'existence d'une double recension non seulement du même texte, ce serait trop peu dire, mais du même livre. Une étude approfondie de toutes les divergences que présentent l'hébreu massorétique et la version alexandrine des écrits en question serait en dehors du sujet que nous traitons en ce moment. Il nous suffit de constater en général que les principales de ces divergences ne sont pas imputables aux traducteurs grecs, qu'elles remontent aux manuscrits hébreux dont ils se sont servis, et qu'elles attestent dans la façon de traiter le texte biblique une liberté dont n'avait plus l'idée au commencement de notre ère.

La recension grecque de Samuël et des Rois offre tantôt un texte plus court, tantôt un texte plus développé. Le texte des Septante est plus court dans les récits concernant les premiers rapports de Saül et de David. Nous reproduisons ici la narration des faits qui ont suivi la victoire de David sur Goliath (1), en marquant en italique les additions du texte hébreu :

Et comme ils arrivaient, lorsque David revint après avoir tué le Philistin (2), les femmes sortirent de toutes les villes d'Israël au devant de David (3), en dansant au bruit du tambourin, des cris de joie et des triangles. Et les femmes chantaient *gaîment* et disaient :

(1) I *Sam.* XVIII, 6-XIX, 1.

(2) Ce début pénible est destiné à rattacher ce qui suit au récit de la victoire de David, récit qui se termine au chap. XVII, 54. Le grec, n'ayant pas XVII, 55-XVIII, 5, ne cherche pas de transition. En se reportant à ce passage, on verra que XVIII, 6, lu conformément au grec est bien la suite de XVII, 54.

(3) Hébreu : « au devant *du roi Saül.* »

« Saül a tué ses mille
Et David ses dix mille. »

Et Saül fut très fâché, et Saül fut mécontent de ce discours, et il dit : « On donne les dix mille à David, et à moi on donne les mille. *Il ne lui manque plus que la royauté.* » Et depuis lors, Saül regardait David d'un mauvais œil. *Et le lendemain, l'esprit mauvais* (1) *s'empara de Saül, et il était comme fou dans la maison, et David pinçait de la harpe comme à l'ordinaire, et Saül avait une lance à la main. Et Saül brandit sa lance en disant : « Je vais clouer David au mur. » Et David se déroba deux fois à ses coups.* Et Saül craignait David, *parce que Iahvé était avec lui et s'était retiré de Saül ;* et il l'éloigna de lui et le fit chiliarque ; et (David) faisait des expéditions (2) à la tête de sa troupe. Et David réussissait dans toutes ses entreprises, et Iahvé était avec lui. Et Saül, voyant qu'il avait de grands succès, avait peur de lui. Mais tout Israël et Juda aimaient David, parce qu'il marchait à leur tête dans ses expéditions.

Et Saül dit à David : Voici ma fille aînée Mérab : je te la donnerai pour femme ; mais sois homme de courage et fais les guerres de Iahvé. » Et Saül (se) disait : « Qu'il ne périsse pas de ma main, mais de la main des Philistins. » Et David dit à Saül : « Qui suis-je, et quelles sont mes ressources, qu'est ma famille en Israël, pour que je devienne gendre du roi ? » Et quand le moment fut venu de donner Mérab, fille de Saül, à David, elle fut donnée en mariage à Adriel de Mehola.

Or Mical, fille de Saül, aimait David, et Saül en fut averti, et il en fut satisfait. Et Saül (se) dit : « Je la lui donnerai, pour que ce soit l'occasion de sa perte (3) et qu'il meure de la main des Philistins (4). *Et Saül dit à David : « Pour cette*

(1) Littéralement : *spiritus Dei malus.*
(2) Mot à mot : « il sortait et rentrait. »
(3) Mot à mot : « qu'elle soit pour lui un piège. »
(4) Mot à mot : « et que la main des Philistins soit sur lui. » L'interprète grec a pensé que le pronom *lui* se rapportait à Saül et il traduit : « Et la main des Philistins était sur Saül. »

seconde fois (1), *tu seras mon gendre.* » Et Saül donna des instructions à ses serviteurs : « Parlez secrètement à David, disant : Le roi t'a pris en amitié, et tous ses gens te chérissent ; sois donc le gendre du roi. » Et les serviteurs de Saül répétèrent ces paroles à David, et David répondit : « Pensez-vous que ce ne soit rien de devenir gendre du roi, étant pauvre et d'humble condition comme je suis ? » Et les serviteurs de Saül lui firent leur rapport en disant : « David a tenu tel et tel propos. » Et Saül dit : « Voici ce que vous direz à David : Le roi ne désire pas de dot, mais cent prépuces de Philistins, pour être vengé de ses ennemis. » Et Saül pensait faire mourir David par la main des Philistins. Et ses serviteurs redirent ces paroles à David, et David fut heureux de la proposition (qu'on lui faisait) d'épouser la fille du roi. Et *avant le terme fixé* (2), David s'étant mis en campagne avec ses hommes, tua cent (3) Philistins, et il apporta leurs prépuces *et on les compta* (4) au roi, pour devenir gendre du roi. Et *Saül* lui donna sa fille Mical en mariage. Et Saül vit *et reconnut* que Iahvé était avec David et que tout Israël (5) l'aimait, et *Saül* conçut une crainte plus grande encore à l'égard de David. *Et Saül était continuellement hostile à David. Et les chefs des Philistins sortaient (en campagne), et toutes les fois qu'ils sortaient, David remportait plus de succès que tous les officiers de Saül, et son nom devint fort célèbre.* Et Saül parla à Jonathas son fils et à tous ses officiers de faire mourir David. Et Jonathas, fils de Saül aimait beaucoup David, etc.

(1) Texte obscur. Mot à mot : « par deux (fois) tu seras mon gendre aujourd'hui. »

(2) Mot à mot : « Et les jours ne furent pas remplis. »

(3) L'hébreu met « deux cents ».

(4) Cette addition comme les deux précédentes a pour but de mettre en relief le courage de David, en enchérissant sur les détails de la narration primitive. Mais ici le procédé de l'interpolateur est plus visible, et la phrase n'est correcte que si on laisse de côté la surcharge.

(5) Au lieu de « tout Israël », l'hébreu a « Mical, fille de Saül. » Mais c'est une bévue de copiste, provenant de la ressemblance des mots : וכי כל ישראל et ומיכל בת שאול.

De longues discussions ne sont pas nécessaires pour apprécier la valeur respective des deux textes. Si l'on ne tient pas compte des parties qui sont propres à l'hébreu, on obtient un récit « où les évènements se succèdent dans un ordre parfait et entièrement conforme aux vraisemblances historiques. L'enthousiasme des femmes israélites et leur admiration pour David excitent la jalousie de Saül, qui commence à craindre son rival. Le roi écarte donc, mais toutefois honorablement, son écuyer. Il lui donne de l'avancement, ce qui grandit David aux yeux du peuple. La conduite du nouveau chiliarque lui concilie tous les suffrages et lui gagne le cœur de Mical. Saül accepte David pour gendre, mais à une condition qui n'a rien d'extraordinaire, c'est qu'il tuera cent Philistins. David remplit la condition ; Saül s'exécute et reconnaît de plus en plus que son gendre devient un adversaire sérieux, tellement sérieux qu'il médite un assassinat auquel il veut faire participer Jonathas le beau frère et l'ami de David ! Tout cela est parfaitement suivi... Au contraire, qu'on fasse intervenir les passages que le texte massorétique a en propre et on obtient un récit plein d'invraisemblances (1), » et tout à fait incohérent. Il est invraisemblable, en effet, que Saül se décide immédiatement à tuer David ; que celui-ci, après avoir échappé à la mort, se laisse faire chiliarque ; que Saül lui promette sa fille et que David ait foi en cette promesse ; qu'il accueille l'espérance d'épouser Mical quand on l'a si bien trompé pour Mérab (2). Il n'est pas probable que le traducteur grec ait écarté de propos délibéré ces additions qui entravent

(1) P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (cours autographié) I, 67.

(2) *Id. ibid.* Le second mari de Mical s'appelait Adriel de Mehola, d'après II *Sam.* XXI, 8, comme celui de Mérab. Cf. I *Sam.* XXV, 44, et II *Sam.* III, 14, où on lui attribue un autre nom.

la marche du récit. S'il les avait trouvées dans son manuscrit, il les aurait sans doute reproduites comme ont fait tous les traducteurs qui sont venus ensuite et qui ont eu à leur disposition un texte hébreu pareil à celui que nous possédons. Au temps où les livres de Samuël furent traduits, les manuscrits hébreux, ou du moins certains manuscrits, ne contenaient pas les morceaux en question. Dirons-nous que ce sont des gloses, des développements targumiques (1) ? Cela peut être pour les additions qui consistent seulement en quelques mots. Mais d'autres, par exemple, le passage où on parle de Mérab, ne sont pas de simples gloses. Ce sont des renseignements puisés à une source qui racontait d'une façon particulière l'origine des dissentiments qui éclatèrent entre Saül et David. Des faits analogues se rencontrent dans le même livre de Samuël. Ici la critique textuelle rencontre la critique littéraire. Nous n'avons pas à nous prononcer sur la valeur des documents qui sont entrés dans le livre hébreu ou dans le livre grec. Nous constatons simplement que, vers le IIIe siècle avant notre ère, le texte hébreu du livre de Samuël n'était pas encore définitivement fixé, qu'il a subi après cette époque des modifications assez importantes, ou que du moins, en ce temps là, il existait dans des recensions notablement différentes

(1) C'était l'opinion de l'abbé Martin *(op. cit.* 68*)*, qui voyait dans le texte hébreu de notre chapitre « un informe targum ». On appellera comme on voudra les éléments du texte traditionnel qui ne se trouvent pas dans le grec; mais ils ne sont pas à rejeter. Puisqu'on peut faire le triage des sources, il suffit de comparer leurs données. Rien ne prouve que l'auteur ou les auteurs de la compilation n'aient voulu nous fournir que des renseignements certains. Là où les documents ne s'accordent pas, on peut dire que le compilateur s'est proposé de donner tous les renseignements qu'il avait à sa portée, sans émettre un jugement sur leur valeur et en laissant par conséquent au lecteur la liberté de les discuter.

en ce qui concerne les détails du texte et même la narration des faits.

Le cas du livre de Jérémie est peut-être encore plus remarquable. Il y a aussi de nombreuses différences dans les détails du texte entre l'hébreu et le grec, différences qui, pour une bonne partie, ne sont pas imputables au traducteur ; mais ce qu'il y a de plus singulier, et ce qui ne se rencontre pas ailleurs, c'est que le livre hébreu et le livre grec ne suivent pas le même plan. Au milieu du chapitre XXV, le grec insère les oracles de Jérémie sur les nations, qui sont contenus dans les chapitres XLVI-LI de l'hébreu. Pour comprendre comment une telle divergence a pu se produire, il faut étudier de près la teneur du chapitre XXV. Ce chapitre, contient un oracle qui, d'après son titre, a été *prononcé* par Jérémie, la quatrième année du règne de Joachim « devant tout le peuple de Juda et les habitants de Jérusalem (1). » Voici ce que disait le prophète :

Depuis la treizième année de Josias, fils d'Amon, roi de Juda, jusqu'à ce jour, c'est-à-dire depuis vingt-trois ans, *la parole de Iahvé m'est adressée* (2), et je vous la redis incessamment *sans que vous m'écoutiez*... C'est pourquoi Iahvé *Cebaoth* dit ceci : Puisque vous n'avez pas écouté mes discours, j'envoie chercher toutes les tribus du nord, *parole de Iahvé ! ainsi que Nabuchodonosor, roi de Babel, mon serviteur* ; et je les amènerai contre ce pays et ses habitants, et contre toutes ces nations d'alentour, que j'ai voués à la destruction pour en faire un objet d'horreur et de risée, et des ruines éternelles ; et je ferai cesser chez eux les cris de joie et les cris d'allégresse, le chant du fiancé et le chant de la

(1) *Jér*. XXV, 1.

(2) Les passages en italique sont omis dans la version grecque. Ici le traducteur dit simplement : « depuis vingt-trois ans je vous parle, » etc.

fiancée, le bruit des meules (1) et la lumière de la lampe ; et tout ce pays sera *ruiné et* désolé. Et ces nations serviront *le roi de Babel* (2) pendant soixante-dix ans. Et quand les soixante-dix ans seront accomplis, je demanderai compte *au roi de Babel et* à cette nation (3) *de leur iniquité, parole de Iahvé! ainsi qu'au pays des Chaldéens*, et j'en ferai pour toujours un désert; et j'accomplirai sur ce pays (4) toutes les paroles que j'ai dites à son sujet, tout ce qui est écrit dans ce livre, ce que Jérémie a prophétisé sur *toutes* les nations; *car eux* (5) *aussi seront soumis à des peuples nombreux et à de grands rois, et je les traiterai selon leurs actions et les œuvres de leurs mains* (6).

A cet endroit, le grec s'écarte de l'hébreu, non plus par la simple omission d'une phrase ou d'un membre de phrase, mais en insérant tous les oracles sur les nations, oracles qui, dans la recension massorétique, sont renvoyés à la fin du livre (ch. XLVI-LI). Dans le grec, la phrase : « Ce que Jérémie a prophétisé sur les nations », n'est pas rattachée à ce qui précède, mais sert de titre à ce qui suit immédiatement, c'est-à-dire aux oracles sur les nations. Ces prophéties ne se suivent pas dans le même ordre qu'en hébreu. La version grecque amène successivement les prophéties relatives à :

Élam, ch. XXV, 14-18,	=	hébreu	XLIX, 34-39 ;
L'Égypte, ch. XXVI,	=	»	XLVI ;

(1) Le grec a ὀσμὴν μύρου. Ce peut être une faute ancienne pour φωνὴν μύλου. Cf. *Apoc.* XVIII, 22-23.

(2) La phrase a une autre tournure dans le grec : « et ils seront esclaves (les Juifs et leurs voisins) parmi les nations durant soixante-dix ans. »

(3) Les Chaldéens. Mais l'hébreu n'a pas encore parlé de *cette nation*.

(4) La Chaldée.

(5) Les Chaldéens.

(6) *Jér.* XXV, 3-14.

Babylone, ch. XXVII-XXVIII,	=	»	L-LI ;
Les Philistins, ch. XXIX, 1-7,	=	»	XLVII, 1-7 ;
L'Idumée, ch. XXIX, 8-23,	=	»	XLIX, 7-22 ;
Les Ammonites, ch. XXX, 1-5,	=	»	XLIX, 1-5 ;
Kédar, ch. XXX, 6-11,	=	»	XLIX, 28-33 ;
Damas, ch. XXX, 12-16,	=	»	XLIX, 23-27 ;
Moab, ch. XXXI,	=	»	XLVIII.

L'ordre adopté par le grec ne semble réglé ni par la chronologie, ni par la situation géographique des pays sur lesquels Jérémie a prophétisé. L'ordre de l'hébreu (Égypte, Philistins, Moab, Ammon, Idumée, Damas, Kédar, Élam et Babylone) est fondé sur la géographie, à moins qu'il n'ait été calqué sur la fin de l'oracle au milieu duquel le grec place les prophéties sur les nations. Les deux textes, qui marchent ensuite parallèlement jusqu'à la fin du livre (1), s'écartent peu l'un de l'autre dans la dernière partie du chapitre XXV (grec XXXII) :

« *Car* voici ce que m'a dit Iahvé, le Dieu d'Israël : Reçois de ma main cette coupe où est le vin de (ma) colère (2), et fais-y boire tous les peuples vers lesquels je t'envoie. Ils boiront et ils chancelleront, et ils perdront le sens devant l'épée que j'envoie parmi eux.

« Et je pris la coupe de la main de Iahvé, et j'y fis boire tous les peuples vers lesquels Iahvé m'a envoyé : Jérusalem et les villes de Juda, et ses rois et ses princes, pour les livrer à la destruction, à la désolation, à la risée *et au mépris, comme ils sont aujourd'hui ;* Pharaon, roi d'Égypte et ses serviteurs, ses officiers, tout son peuple et tous les étrangers (3) ;

(1) Hébr. XXV, 15-38 = grec XXXII ; hébr. XXVI-XLV = grec XXXIII-LI. Le ch. LII termine les deux recensions.

(2) Mot à mot : « la coupe du vin, la colère » החמה. Grec : « la coupe de ce vin pur » ἀκράτου = החמר. L'interprète a eu tort de lire החמר ; mais החמה « la colère » paraît être une glose destinée à expliquer ce qu'est en réalité le vin dont parle Jérémie.

(3) Les mercenaires de tout pays qui entraient dans l'armée égyptienne grec : τοὺς συμμίκτους)

et tous les rois du pays de Hus ; et tous les rois du pays des Philistins, et Ascalon, Gaza, Akkaron, et le reste d'Asdod; Édom, et Moab, et les fils d'Ammon; *tous* les rois de Tyr et *tous* les rois de Sidon, et les rois *de l'île* (1) au delà de la mer ; Dédan et Têma et Buz, et tous les hommes aux tempes rasées; et tous les *rois d'Arabie et tous les rois des* étrangers (2) qui demeurent au désert; *et tous les rois de Zimri* (3), et tous les rois d'Élam et tous les rois de Médie (4), et tous les rois du nord, les plus rapprochés comme les plus éloignés ; et tous les royaumes du monde qui sont sur la face de la terre. *Et le roi de Sésak boira après eux* (5).

« Et tu leur diras : Voici ce que dit Iahvé *Cebaoth, le dieu d'Israël*: Buvez, enivrez-vous, vomissez et tombez pour ne plus vous relever, devant l'épée que j'envoie parmi vous. — Et s'ils refusent de prendre la coupe de ta main pour boire, tu leur diras : Voici ce que dit Jahvé *Cebaoth*: Il faut que vous buviez. C'est la ville sur laquelle mon nom a été prononcé que je vais châtier d'abord, et vous, *vous resteriez impunis* ! Vous ne serez pas impunis, car j'appelle (6) un glaive sur tous les habitants de la terre, *parole de Jahvé Cebaoth* (7).

Quel est maintenant le rapport des deux textes pris dans leur ensemble? L'arrangement qui a prévalu dans la recension massorétique est-il plus ancien que celui de la version grecque, ou bien, au contraire, l'ordre suivi

(1) Probablement les rois de Chypre.

(2) L'Arabie (ערב) fait probablement ici double emploi avec les étrangers (population mêlée, comme plus haut; le mot hébreu s'écrit de la même façon, ערב).

(3) Peuple inconnu. Il y a probablement une faute dans le texte. Rien ne prouve que l'interprète grec ait omis ce passage de propos délibéré.

(4) Le traducteur met « les Perses » au lieu des Mèdes.

(5) Sésak est Babel. V. *supr.* p. 72.

(6) Il s'agit au fond de la décision providentielle, de la prédestination. L'épée dont il est question est celle de Nabuchodonosor.

(7) *Jér.* XXV, 15-29.

par l'interprète alexandrin doit-il être considéré comme primitif relativement à l'autre ? Saint Jérôme (1) et beaucoup d'interprètes modernes (2) n'ont pas hésité à condamner sur ce point la version grecque, en supposant que l'ordre suivi dans le texte hébreu traditionnel était le seul ancien et le seul vrai : celui du grec n'en serait qu'une modification arbitraire. Mais plusieurs critiques (3) reconnaissent aujourd'hui que cette opinion n'était pas fondée. Si l'on examine de près le passage du chapitre XXV qui sert dans le grec à introduire les oracles refatifs aux nations, on s'aperçoit en effet que ce passage a été écrit justement pour leur servir de préface. La phrase : « j'accomplirai sur ce pays (la Chaldée) toutes les paroles que j'ai dites à son sujet, tout ce qui est écrit dans ce livre » a un sens dans le grec, où elle précède le titre général des oracles contre les gentils : « Ce que Jérémie a prophétisé sur les nations. » On ne voit pas bien à quoi elle se rapporte dans l'hébreu. Les oracles qui précèdent ne contiennent pas de menaces contre Babylone, et les mots : « tout ce qui est écrit dans ce livre », ne peuvent guère se rapporter à la fin du chapitre XXV. A plus forte raison ne conçoit-on pas que la phrase : « Ce que Jérémie a prophétisé contre les nations », vise les versets du chapitre XXV qui ne sont pas encore écrits, ou bien des oracles qui devaient être reproduits vingt chapitres plus loin. Y a-t-il rien de

(1) *Ordinem visionum qui apud Græcos et Latinos omnino confusus est, ad pristinam fidem correximus, Præf. in Jer.* L'ordre primitif aurait été dérangé par les copistes, *libariorum errore. In Jer. comment.* (P. l. 24, 680.)

(2) Küper, Haevernick, Graf, Keil, etc ; parmi les catholiques, Kaulen, Trochon, etc.

(3) Eichhorn, Jahn, et surtout Movers ont défendu la version alexandrine ; après eux, de Wette, Hitzig, Bleek en ont jugé favorablement.

plus étrange que de faire dire à Iahvé par la bouche de Jérémie lui-même, puisqu'il s'agit d'un discours : « Je vais accomplir ce que Jérémie a prophétisé contre les nations » ? Tout s'explique si l'on admet que la collection des oracles contre les gentils venait primitivement après le verset 13 ; que le verset 14 omis dans le grec, et d'ailleurs si mal venu, est une interpolation ; que les mots : « ce que Jérémie a prophétisé contre les nations », sont le titre de la collection qui doit suivre et non la conclusion de la phrase qui précède (1). Le recueil des prophéties contre les gentils a un titre tout semblable dans le livre hébreu (2). Quant à la place de chaque oracle dans la collection, l'ordre massorétique, par cela même qu'il est plus régulier, qu'il suit un plan géographique, plan qu'il a emprunté peut-être à la fin du chapitre XXV, a bien des chances d'être un remaniement voulu de l'arrangement qui existe dans le grec. On ne voit pas pourquoi une combinaison aussi régulière et satisfaisante aurait été abandonnée, si elle avait été primitive.

Cependant toutes les difficultés que soulève la comparaison de l'hébreu et du grec ne sont pas résolues par là. Il est certain que le verset 13 du chapitreXXV, dans l'hébreu comme dans le grec, atteste que les oracles contre les nations ont été d'abord placés après ce verset, puis transportés à la fin du livre, comme ils sont dans la recension massorétique. Mais il est certain aussi que Jérémie n'avait pas eu l'intention de les mettre en cet endroit. Dans une recension comme dans l'autre, le chapitre XXV contient des choses que Jérémie n'a pas pu dire, que Jérémie n'a pas dites la quatrième année de

(1) Cette question est fort bien discutée par le P. Cornely, *Introductio* II, 2, p. 369.
(2) V. *Jér*. XLVI, 1.

Joachim. Le titre annonce un discours prononcé par Jérémie, adressé directement par le prophète au peuple de Juda et de Jérusalem, à telle date déterminée. La plus grande partie du chapitre est en rapport avec cette indication. Mais Jérémie a-t-il pu dire au peuple que Iahvé amènerait sur les Chaldéens tout le mal « qui est écrit dans ce livre », alors qu'il est censé faire un discours? Le livre en question étant avant tout le recueil des oracles sur les nations, Jérémie a-t-il pu en parler lorsque ces oracles, notamment ceux qui regardent Babylone et qui sont particulièrement visés au verset 13 n'étaient pas encore écrits? Enfin Jérémie a-t-il pu insérer dans son discours une collection d'oracles sous cette rubrique : « Ce que Jérémie a prophétisé contre les nations » ? Les versets 15 et suivants du chapitre XXV répondent au commencement de ce chapitre ; ils ne sont en aucune façon l'épilogue des prophéties sur les gentils. Le discours de Jérémie a donc existé d'abord sans la collection d'oracles qui le partageait en deux et sans les versets qui servent à introduire cette collection. Il a été profondément remanié deux fois : une première fois, lorsqu'on s'en est servi pour encadrer les oracles contre les gentils ; une seconde fois, lorsqu'on a jugé bon de rejeter ces mêmes oracles à la fin du livre. Les remaniements ne sont pas à mettre uniquement au compte des Juifs alexandrins, puisque la recension massorétique garde les traces du premier et qu'elle porte la responsabilité du second. Telles sont les conclusions générales, intéressant l'histoire du texte, qui se déduisent tout naturellement des faits que nous venons de constater.

Si nous examinons ensuite nos textes dans le détail, nous reconnaîtrons sans peine que le discours primitif de Jérémie ne mentionnait pas expressément le roi de

Babel ni le châtiment final de l'empire chaldéen. L'épée que Iahvé se dispose à lancer sur le monde peut être celle de Nabuchodonosor : il n'est pas encore question de la briser. La coupe où toutes les nations vont boire le châtiment peut être Babylone elle-même (1): on ne parle pas de la détruire. Tous les passages où figure le roi de Babel, même le synchronisme établi entre la quatrième année de Joachim et la première de Nabuchodonosor (2), manquent dans le grec et ont l'air d'être surajoutés dans l'hébreu. On ne voit pas pourquoi l'interprète alexandrin les aurait omis, s'il les avait trouvés dans l'original. Ce sont donc des interpolations relativement récentes et qui ont pour objet comme le ỳ. 14, interpolé lui aussi, d'insister sur le châtiment de Babylone et des Chaldéens. Celui qui a inséré les oracles sur les nations dans le discours du chapitre XXV, et qui est le plus ancien éditeur de Jérémie que nous connaissions, s'était contenté de dire que Iahvé châtierait l'instrument de ses vengeances, et il n'avait pas besoin d'en dire davantage, puisqu'il reproduisait un peu plus loin une prophétie contre Babylone. Ce personnage n'a dû ajouter au texte primitif de Jérémie que les ỳ. 11-13, comme on les lit dans le grec (3). On aurait tort de le considérer comme un interpolateur vulgaire. Il se fait

(1) Cf. *Jér.* XXV, 15-17, 28-29, et LI, 7; « Babel était dans la main de Iahvé une coupe d'or où s'enivrait toute la terre. Les nations ont bu de son vin, c'est pour cela qu'elles ont perdu le sens. »

(2) *Jér.* XXV, 1.

(3) La première partie du ỳ. 11 appartient sans doute encore au discours primitif. On pourrait, à la rigueur attribuer à Jérémie ce qui suit, jusqu'aux mots : « tout ce qui est écrit dans ce livre. » Ces mots seuls, avec le titre général qui vient après, auraient été ajoutés par l'éditeur. Mais le discours primitif ne marquait pas, ce semble, le terme du châtiment infligé aux nations, ni la punition de leur vainqueur.

connaître suffisamment comme éditeur de Jérémie dans le ℣. 13. Rien ne s'oppose à ce que ce soit Baruch (1). Ce qu'il ajoute au texte primitif peut passer pour un commentaire autorisé de ce texte et ne doit pas être rejeté comme une glose sans valeur.

L'examen critique du seul texte hébreu montre que des modifications plus ou moins importantes ont été volontairement introduites dans des écrits que leur nature même semblait devoir mettre à l'abri de pareils accidents. Il suffit de citer les psaumes IX-X de l'hébreu (IX du grec et de la Vulgate). C'est un poème qui était primitivement alphabétique et contenait par conséquent vingt-deux strophes. Il n'en a plus maintenant que vingt, dont dix-neuf seulement faisaient partie du psaume original. Les strophes qui commençaient par les lettres ד, נ et ס ont disparu. En revanche une strophe supplémentaire (IX, 20-21), conçue en dehors de l'ordre alphabétique a été insérée après la strophe י. C'est un couplet qui convient à la fin d'un psaume et qui a été mis là certainement pour servir de conclusion au premier cantique de dix strophes que l'on voulait tailler dans le poème primitif. Le second cantique aurait dû commencer par la strophe כ (X, 3-5ª); mais cette strophe ne convenant pas au début d'un psaume, on l'a transposée après la strophe ל. La marche du poème, qui était très régulière, se trouve ainsi bouleversée. La première moitié du psaume (strophes א-כ) était descriptive : l'auteur y exposait les agissements des méchants et répétait leurs discours impies. Dans la seconde (strophes ל-ת) il réclamait de Iahvé leur châtiment. On lisait ainsi les strophes du milieu :

(1) Dans la forme de texte que représente la version grecque, le livre finissait par un chapitre concernant Baruch. Le chapitre LII est un appendice emprunté au livre des Rois.

י (IX, 18-19) Que les méchants descendent aux enfers,
Tous les peuples qui oublient Dieu!
Le pauvre ne sera pas toujours oublié;
L'espoir des malheureux n'est pas à jamais perdu.

כ (X, 3-5ᵃ) Car le voleur maudit et blasphème Iahvé (1);
Le méchant dans son orgueil ne s'inquiète pas de lui!
« Il n'y a pas de Dieu », voilà ce qu'il pense;
Il croit que son sort est assuré pour toujours.

ל (X, 1-2) Pourquoi, Iahvé, restes-tu éloigné,
Te caches-tu au temps de la détresse?
L'impie insolent poursuit les malheureux,
Il les prend aux intrigues qu'il a conçues.

מ (X, 5ᵇ-6) Ton jugement lui paraît trop éloigné;
Il se moque de tous ses adversaires,
Il dit en son cœur: « Je ne chancellerai point;
Jamais mon pied ne faiblira. »

C'est de propos délibéré qu'on a dérangé cet ordre, qu'on a supprimé trois strophes et qu'on en a substitué une (2), sans doute en vue d'une adaptation liturgique. Le changement s'est fait avant que les psaumes fussent traduits en grec. Voilà comment, aux époques anciennes, les Juifs traitaient parfois le texte des livres bibliques.

Après cela, il est bien permis de se demander si les textes n'ont jamais été altérés volontairement pour des raisons théologiques. Nous ne parlons pas ici de la simple omission de mots ou de phrases dont l'expression pouvait sembler hardie et qui auraient été pour ce motif supprimés ou remplacés. On a quelques exemples de ce

(1) Le texte de ce vers est surchargé. V. Bickell, *Carmina V. T. metrice*, p. 5. D'autres passages ont également besoin de correction, notamment le dernier vers de la strophe מ, où je lis אשורי « mon pas », au lieu de אשר « qui ».

(2) Cette strophe peut très bien être maintenue comme texte biblique. Seulement, si l'on veut reconstituer autant que possible le psaume dans sa teneur primitive, il faut la mettre séparément à la fin du morceau.

genre, dont le plus important se rencontre au livre de Job, dans le chapitre XXIV. En cet endroit, Job entame contre la Providence un plaidoyer qui est subitement interrompu et dont il ne reste pour ainsi dire que l'exorde (ỳ. 1-4) et la conclusion (ỳ. 25). Le corps du discours a disparu, et il est bien difficile de croire que ce soit accidentellement, puisqu'on l'a remplacé par un long passage emprunté sans doute à un autre livre qui ne nous est pas parvenu (1). Dans ce cas même, les scrupules du copiste ou du recenseur n'avaient pas un objet doctrinal. Ils ont eu simplement pour effet la suppression d'un morceau dont le sens pouvait choquer ou prêter à des malentendus. Mais la question devient plus grave lorsqu'il s'agit de savoir si les Juifs ont modifié le texte du Pentateuque pour échapper aux objections des Samaritains, et certains passages de l'Ancien Testament afin de ruiner l'argumentation des controversistes chrétiens.

Le Pentateuque samaritain comparé au Pentateuque de la tradition juive présente une quantité considérable de variantes, surtout des variantes par addition. Parmi ces dernières il y en a trois qui sont particulièrement significatives et sur lesquelles on a beaucoup discuté. Dans le Deutéronome (XXVII, 4-5), à l'endroit où Moïse dit : « Quand vous aurez passé le Jourdain, vous dresserez les pierres dont je vous parle aujourd'hui, sur le mont Ébal, et vous les enduirez de chaux; et vous construirez là un autel à Iahvé votre Dieu, un autel de pierres sur lesquelles le fer n'aura point passé », le Pentateuque samaritain met à la place du mont Ébal le mont Garizim. De même, au livre de l'Exode, après le verset 17 du chapitre XX, on lit dans le texte hébreu samaritain :

(1) Ce point sera discuté plus au long dans la critique générale du texte hébreu.

« Lorsque Iahvé t'aura mis en possession de la terre de Chanaan que tu vas conquérir, tu dresseras deux grandes pierres et tu les enduiras de chaux; puis tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette Loi (1); et lorsque tu auras franchi le Jourdain, tu dresseras sur le mont Garizim les pierres dont je te parle aujourd'hui et tu construiras là à Iahvé ton Dieu un autel de pierres sur lesquelles n'aura point passé le fer. » Une addition semblable se rencontre dans le Deutéronome, après le verset 21 du chapitre V. Sont-ce les Samaritains qui ont ajouté ces passages, ou bien les Juifs les ont-ils retranchés? Les premiers ont-ils substitué Garizim à Ébal au chapitre XXVII du Deutéronome, ou bien les seconds n'auraient-ils pas remplacé Garizim par Ébal? « S'il y a eu là une altération, ce qui est plus clair que le jour, l'axiome *is fecit cui profuit* est aussi contraire aux Juifs qu'aux Samaritains (2). » Cependant comme les deux additions semblent calquées sur le passage du Deutéronome, XXVII, 4-5, et qu'elles n'existent pas dans la version samaritaine, il y a bien des chances pour que ce soient des interpolations faites par les Samaritains dans l'intention d'autoriser leur culte. Par suite, la substitution du mont Garizim au mont Ébal peut leur être imputée. La question n'est pas tout à fait claire cependant, et si les Samaritains ont retouché le texte du Pentateuque, il n'est pas démontré que les Juifs n'avaient pas commencé eux-mêmes par l'altérer au préjudice des Samaritains. Dans un autre endroit du Deutéronome (XI, 29), après avoir énuméré les bénédictions dont profiteront les observateurs de la Loi et les malédictions qui atteindront ses violateurs, Moïse dit :

(1) Il s'agit ici du décalogue.
(2) P. Martin, *op. cit.* 76.

« Et quand Iahvé, ton Dieu, t'aura introduit dans le pays que tu dois posséder,... tu placeras la bénédiction sur le mont Garizim et la malédiction sur le mont Ébal.» On est un peu surpris de trouver ensuite, au chapitre XXVII, que l'on mettra l'autel et les pierres où la Loi sera écrite, sur le mont Ébal, qui est la montagne de la malédiction. Moïse dit encore, dans ce chapitre même (ỳ. 12), que six tribus se tiendront sur le mont Garizim pour la bénédiction, et six autres tribus sur le mont Ébal pour la malédiction. On trouve plus loin (ỳ. 15-26) la litanie de malédictions qui devait être récitée sur le mont Ébal; mais il n'y a pas trace de la litanie de bénédictions qui devait être récitée sur le Garizim. Il est bien vraisemblable pourtant que cette litanie a existé. Plus tard, quand Josué exécute les ordres de Moïse, il dresse l'autel sur le mont Ébal et y place également les pierres sur lesquelles était gravée la Loi ; on dit encore que la moitié du peuple était en face du Garizim et l'autre moitié en face du mont Ébal; on ajoute simplement que Josué lut la Loi avec la bénédiction et la malédiction (1). Il y a là une certaine confusion, où l'on entrevoit le parti pris de rabaisser le mont Garizim, bien que le Deutéronome annonce plutôt l'intention de le glorifier. Pourquoi la litanie des bénédictions, qui se rattachait au mont Garizim, a-t-elle disparu? pourquoi l'autel et les pierres de la Loi se trouvent-ils sur la montagne de la malédiction? Leur place naturelle ne serait-elle pas sur la montagne de la bénédicdiction? On est, malgré soi, amené à soupçonner que les Juifs, après l'exil, au temps d'Esdras par exemple, lorsque les exemplaires du Pentateuque étaient encore assez rares et que peut-être il n'y en avait pas d'autre ma-

(1) *Jos.* VIII, 30-35.

nuscrit complet que celui d'Esdras, auront pratiqué dans le Deutéronome (et peut-être dans Josué) les modifications nécessaires pour que le culte samaritain ne pût s'autoriser du texte de la Loi. Le Pentateuque aurait subi ces modifications avant de passer aux mains des Samaritains. Ces derniers, en changeant le texte à leur tour, n'auraient fait que lui rendre la signification sinon la teneur qu'il avait primitivement. Eurent-ils conscience de la substitution qui avait été faite dans le passage essentiel du Deutéronome (XXVII, 4), ou bien n'eurent-ils, en écrivant Garizim au lieu d'Ébal, d'autre motif que l'intérêt théologique et polémique? On ne saurait le dire. Les traditions orales concernant le mont Garizim ont très bien pu leur faire soupçonner qu'un changement voulu avait été fait à leur préjudice dans le texte de la Loi (1).

Quant au reproche que certains Pères de l'Église (2) ont fait aux Juifs d'avoir altéré le texte de l'Ancien Testament dans les passages qui étaient favorables aux chrétiens, reproche qui a été répété par quelques docteurs du moyen âge (3) et d'autres écrivains plus récents (4), on doit reconnaitre qu'il n'est aucunement justifié. « Si l'on fait réflexion sur les objections de saint Justin (5)

(1) B. Kennicott (*The State of the printed Hebrew Text of the O. T. considered*, 1753-1759, t. I, 21-117) a plaidé la cause des Samaritains. Gesenius (*De Pentateuchi samarit. origine, indole, auctoritate*, 1815) a pris la défense du texte hébreu.

(2) S. Justin, s. Irénée, Tertullien, s. Jean Chrysostome.

(3) Nicolas de Lyra, Paul de Burgos, etc.

(4) Salmeron, Canus, le P. Morin, Vossius.

(5) S. Justin avait un exemplaire des Septante où il y avait des interpolations. La plus remarquable est celle qui se trouvait au Ps. XCVI (XCV), 10. A ces mots : « le Seigneur à régné », s. Justin ajoute non seulement « par le bois », glose qui se retrouve ailleurs, mais encore un très long passage qui est aussi l'œuvre d'une main chrétienne. V. *C. Tryph.* 73.

et de quelques autres Pères, dit Richard Simon, on trouvera qu'elles sont fondées sur ce principe que la seule version des Septante est authentique et divine, et que tout ce qui n'y est point conforme a été corrompu. Or, comme ce principe n'est pas vrai, on doit conclure nécessairement que toutes les conséquences que les Pères en ont tirées n'ont pas plus de vérité (1). » Les critiques de ces Pères ne visent pas directement le texte hébreu, qu'ils ne connaissaient pas, mais les autres versions grecques, plus récentes que les Septante et plus conformes au texte hébreu traditionnel. Ainsi quand saint Justin reproche aux Juifs de lire νεᾶνις au lieu de παρθένος (2) dans la fameuse prophétie d'Isaïe relative à la naissance d'Emmanuel, il condamne la traduction d'Aquila ; et, bien qu'il accuse les Juifs d'avoir falsifié l'Écriture, sa critique porte sur l'interprétation et non sur la teneur du texte hébreu. En supposant que la version des Septante représentait les Livres saints dans leur forme absolument authentique et originale, de sorte que toutes les divergences qui existent entre cette version et les autres témoins du texte biblique devaient être considérées comme des altérations volontaires, les auteurs ecclésiastiques dont nous parlons sont tombés dans une erreur de fait qu'ils ne pouvaient guère éviter, ne connaissant pas l'histoire ancienne du texte hébreu, connaissant mal celle de la version des Septante, et n'ayant pas été à même de faire une étude comparée du texte et de la version.

Origène et saint Jérôme, les seuls écrivains ecclésiastiques de l'antiquité dont le témoignage soit à considérer en cette matière, se prononcent en faveur des Juifs. Il est

(1) *Hist. crit. du V. T.* I, 18, p. 104.
(2) *C. Tryph.* 71, 83 (P. g. 6, 644, 673). D'autres Pères blâment aussi la lecture νεᾶνις. V. Cornely, *op. cit.* I, 270-272.

vrai que tous les deux, et surtout le premier, se contredisent eux-mêmes en différents endroits de leurs écrits. Mais l'opinion personnelle de saint Jérôme n'est pas douteuse. Ce Père était partisan de « la vérité hébraïque » au point d'être parfois injuste à l'égard des Septante. S'il lui est arrivé, dans tel ou tel passage de ses écrits (1), d'accuser les Juifs de falsification, on peut croire qu'il reproduisait l'opinion d'autrui, comme cela lui arrive souvent dans ses commentaires sur l'Écriture. Ailleurs, il défend ardemment les Juifs et le texte hébreu, en s'appuyant même sur l'autorité d'Origène (2). Celui-ci a souvent formulé contre les Juifs des accusations analogues à celles qu'on trouve dans saint Justin et les autres Pères ; et, d'autre part, il lui arrive de réfuter ces accusations. « Il semble qu'il ne rejette l'autorité du texte hébreu, ou plutôt des nouvelles versions faites sur ce texte, que par des raisons de prudence et d'économie, craignant de causer du scandale dans l'Église, en diminuant l'autorité d'une traduction (3) qui était regardée de tout le monde comme un ouvrage inspiré de Dieu (4). »

La comparaison de la Bible hébraïque et de la Bible grecque ne trahit dans aucun cas une altération du texte hébreu qui aurait été faite en vue de combattre les inter-

(1) Par ex. *In Gal.* III, 10 (P. l. 26, 357).

(2) *In Is.* VI. 9 (P. l. 24, 99) : *Quod si aliquis dixerit hebræos libros postea* (après les Septante) *a Judæis esse falsatos, audiat Origenem, quid in octavo volumine explanationum Esaiæ huic respondet quæstiunculae : quod numquam Dominus et Apostoli qui cætera crimina arguunt in scribis et pharisæis de hoc crimine quod erat maximum reticuissent. Sin autem dixerint post adventum Domini Salvatoris et prædicationem Apostolorum libros hebræos fuisse falsatos, cachinnum tenere non postero, ut Salvator, et Evangelistæ, et Apostoli ita testimonia protulerint, ut Judæi postea falsaturi erunt.*

(3) Les Septante.

(4) R. Simon, *op. cit.* p. 107.

prétations reçues parmi les chrétiens. On n'est même pas autorisé à dire que les Juifs ont quelquefois choisi parmi les variantes des manuscrits, celles qui ne s'accordaient pas avec l'interprétation chrétienne de tel ou tel passage (1). Les docteurs juifs n'avaient pas besoin pour répondre aux objections des chrétiens d'altérer le texte biblique. L'application des prophéties à Jésus-Christ n'était pas pour eux d'une évidente nécessité. En prenant les textes dans le détail, et en les expliquant selon les habitudes exégétiques de l'époque, ils ne manquaient pas d'échappatoires. Si on leur opposait un passage des Septante qui n'avait pas de correspondant en hébreu, ils en déclinaient simplement l'autorité. Dans les endroits où les deux textes s'accordent, ils contestaient l'explication chrétienne. Quand par exemple, on leur opposait Isaïe (VII, 14) : « Voici qu'une vierge concevra », ils soutenaient qu'il n'était question là ni d'une vierge, ni du Messie (2). Ajoutons que les controverses entre les Juifs et les chrétiens se sont produites à une époque où le culte de la lettre régnait déjà chez les premiers et où l'idée de modifier le texte reçu ne pouvait guère se présenter à l'esprit des rabbins.

§ 2. *Origine de la recension traditionnelle du texte hébreu.*

La liberté dont les copistes ne craignaient pas d'user dans la transcription du texte biblique, à l'époque des Septante et auparavant, n'existait plus au second siècle de notre ère. L'âge des copistes éditeurs, comme ceux

(1) Les passages qu'on allègue, *Gen.* XLIX, 10; *Ps.* XXII (XXI), 17 ; *Ps.* CX (CIX), 6, ne sont pas concluants. Cf. pour le premier, Cornely, *op. cit.* I, 270 ; pour les deux autres, *id. ibid*, et Bickell, *op. cit.* 14 et 79.

(2) V. par ex. s. Justin. *C. Tryph.* 71. 83, *supr. cit.*

qui ont mis la main aux recensions diverses de Jérémie, de Samuel et des Rois, était passé depuis longtemps. La transcription des livres avait été plus exacte, parce qu'elle était plus surveillée, à mesure que le recueil scripturaire avait acquis ses développements successifs, et que ses diverses parties avaient obtenu, avec ou sans la consécration de l'usage liturgique, la considération due à des Écritures divines. Aussi bien, l'histoire du texte suit-elle, à beaucoup d'égards, une marche parallèle à l'histoire du canon biblique.

Le texte du Pentateuque était certainement fixé à l'époque des Septante et il n'y avait pas entre les manuscrits de la Loi de différences comparables à celles que pouvaient présenter non seulement les manuscrits de Jérémie ou de Samuel, mais ceux des Proverbes et de Job. Il y avait cependant des variantes et des variantes nombreuses dans les détails du texte, parce que le respect de la Loi s'attachait encore à l'esprit de préférence à la lettre et que l'on ne se souciait pas d'établir une minutieuse uniformité dans toutes les copies. Le scribe n'était pas absolument esclave du texte qu'il avait à reproduire, et il n'y avait pas non plus d'exemplaire typique dont la rédaction fût considérée comme parfaite et infaillible dans ses plus menus détails. Sans doute, il existait des exemplaires officiels, surtout dans le temple et à Jérusalem. On n'en faisait pas encore des espèces de fétiches et on ne pensait pas que leurs moindres particularités graphiques recélassent des mystères profonds. C'est pour cela que le Pentateuque des Septante s'accorde souvent, dans les menus détails de rédaction, avec le Pentateuque samaritain contre l'hébreu massorétique. De même, le livre des Jubilés, ou la Petite Genèse, composé en hébreu ou en hébreu-araméen vers le

commencement de notre ère (1), pour servir de commentaire chronologique à l'histoire primitive depuis la création du monde jusqu'à Moïse, suppose un texte qui tantôt s'accorde avec l'hébreu massorétique contre les Septante et le Pentateuque samaritain, tantôt suit le samaritain ou le grec pour s'écarter de l'hébreu traditionnel, tantôt enfin s'éloigne à la fois de l'hébreu, du grec et du samaritain. Le Targum d'Onkelos, suit aussi de temps en temps les leçons du grec. Au 1er siècle de notre ère l'uniformité absolue n'existait donc pas encore dans les copies de la Loi.

Le reste de la Bible hébraïque se trouvait à peu près dans les mêmes conditions. Mais le texte de certains livres n'avait pas acquis depuis longtemps l'état de fixité relative dont le Pentateuque jouissait probablement depuis l'époque d'Esdras. Les additions que contiennent les recensions grecques de Daniel et d'Esther, les différences qui existent entre l'hébreu et le grec de Job ou des Proverbes, l'existence du livre connu sous le nom de IIIe livre d'Esdras, qui a été composé d'après les Chroniques et Esdras-Néhémie, attestent que le texte de certains Hagiographes n'était pas scrupuleusement gardé à une époque très voisine de l'ère chrétienne. Cependant il convient de dire que les libres procédés de l'antiquité se sont maintenus surtout à Alexandrie et que le texte des Prophètes et des Hagiographes, tels que nous les lisons dans la Bible hébraïque, était fixé, ce semble, vers la fin du Ier siècle avant notre ère, chez les Juifs de Palestine, bien que les manuscrits de ces livres fussent encore moins que ceux de la Loi exempts de variantes et de légères altérations, volontaires ou non. Le

(1) V. Dillmann, *Pseudep. d. A. T.* dans Herzog, *Real-Encyclop.* XII, 365.

Targum de Jonathan sur les Prophètes atteste l'existence de ces variantes au commencement de l'ère chrétienne (1).

Or, à partir du second siècle, nous trouvons le texte non seulement fixé mais uniforme, tellement uniforme que tous les témoins ne peuvent être partagés en groupes représentant des recensions diverses, mais qu'ils appartiennent tous à une seule et même recension, celle qui nous est conservée dans le texte traditionnel de la Bible hébraïque. Cela est certain d'abord pour tous les manuscrits: le même texte se retrouve dans tous, sauf de légères variantes qui sont de simples modifications du texte reçu, en sorte que tous constituent une seule famille, comme s'ils provenaient d'un seul manuscrit typique dont on aurait voulu garder minutieusement la teneur et jusqu'aux moindres particularités d'orthographe. Le texte hébreu que représente la Vulgate hiéronymienne est conforme au texte massorétique, sauf toujours les divergences accidentelles qui peuvent exister entre des manuscrits de même famille. On voit par les commentaires de saint Jérôme que les rabbins notaient minutieusement tous les menus détails de l'orthographe traditionnelle, tels que la présence ou l'omission des lettres quiescentes, et en faisaient la matière d'explications mystiques, comme si l'orthographe même était divinement inspirée et avait été gardée sans altération depuis le temps où les Livres saints avaient été composés (2). Les Hexaples d'Origène, Aquila, Théodotion, Symmaque, la version syriaque rendent pour le II[e] et le III[e] siècle, le même témoignage que la Vulgate pour le IV[e]. Le Talmud suppose également le texte bien fixé ; il

(1) V. par ex. pour le Targum d'Ézéchiel, Cornill, *D. Buch d. P. Ezechiel*, p. 126 et suiv.

(2) V. s. Jérôme, *Quæst. in Gen.* 23 (P. l., 23, 973).

ne connaît même pas de variantes au sens que nous donnons à ce mot, c'est-à-dire des leçons diverses que l'on peut discuter afin de choisir la meilleure : la bonne leçon est celle du texte reçu. Si cette dernière ne paraît pas donner un sens admissible, on ne la change pas pour cela ; mais on lit à la place du mot que présente le texte, un autre mot, sans toucher à celui qui est écrit. Tout ce qui regarde l'écriture et la lecture du texte passe pour primitif. La tradition qui régit la transcription, la lecture et l'interprétation de la Loi, remonte à Moïse sur le Sinaï (1).

Comment cette uniformité du texte fut-elle acquise ? Y arriva-t-on par un travail critique sur un certain nombre de manuscrits, ou bien, au contraire attribua-t-on une valeur normale à tel manuscrit, ancien ou non, dans telles circonstances données, sans tenir compte des divergences qui pouvaient exister dans d'autres copies ? L'examen de la recension massorétique permet de répondre que cette recension, prise dans son ensemble, n'est pas le résultat d'un travail critique, une édition préparée sur plusieurs manuscrits dont on aurait collationné soigneusement et apprécié les variantes.

Le texte traditionnel est bien tel que le suppose le Talmud : il ne connaît presque pas de variantes, même de variantes orthographiques. « C'est déjà un symptôme défavorable ; car..... un texte a beau être saint et sacré, il n'échappe jamais aux accidents qui accompagnent forcément toute copie. Si le texte massorétique est véridique, il faut en conclure, de deux choses l'une, ou bien qu'il n'a pas été copié souvent (avant de prendre la forme que nous lui voyons) ou bien qu'il n'a été dressé que sur une seule copie, et sur une copie datant de

(1) הלכה למשה מסיני. Tr. *Nedarim*, 37b.

l'époque même où il a été arrêté (1). » L'apparat critique du texte traditionnel serait assurément beaucoup plus chargé si l'on avait seulement collationné deux ou trois manuscrits pour chaque livre de la Bible, et surtout si ces manuscrits avaient été anciens. Les variantes signalées par la tradition massorétique ont d'ailleurs été relevées postérieurement à la fixation du texte. Ce texte lui-même a été canonisé tel qu'il était, avec toutes les fautes qu'il contenait, et qui n'existaient certainement pas dans toutes les copies au moment précis où l'autorité qui l'adopta crut devoir le consacrer comme elle le trouvait. Bien loin de songer à corriger les fautes, on nia qu'il y en eût. Les mots qu'on ne trouvait pas satisfaisants pour le sens ont été laissés ; on s'est contenté d'indiquer en marge la lecture qu'il fallait suivre, comme si la lecture supposée fausse avait eu par ailleurs sa raison d'être. Qu'une lettre se trouvât plus grande ou plus petite que les autres, ou bien en dehors de l'alignement, on tint à la garder dans toutes les copies comme elle était dans l'original. « Est-ce que ceux qui ont observé cette exactitude pharisaïque prétendent nous faire croire que tous les manuscrits de la Bible contenaient les mêmes fautes, aux mêmes endroits, alors que ces fautes sont souvent grossières ?... Qu'à un moment ce pharisaïsme ait pu être imposé à une nation, et que le texte ait reçu, même dans les manuscrits, une forme stéréotypée, cela est possible... Mais que, pendant les mille ou quinze cents ans qui ont précédé l'ère chrétienne, tous les scribes se soient ployés à ce servilisme ; qu'ils aient refusé de corriger des erreurs évidentes sous prétexte qu'ils les lisaient dans leurs originaux ; qu'ils

(1) P. Martin, *op. cit.*, I, 28.

aient écrit נביאו pour נביאי (1), שנים pour שני (2), וידא pour וידה (3), etc., etc., c'est ce que nous nous refusons à croire (4). » De pareilles fautes ont été pieusement conservées parce qu'on s'en est rapporté à un seul exemplaire, plus ou moins ancien, plus ou moins exact, que l'on n'a pas collationné avec d'autres.

Rien ne fait mieux ressortir l'absence de toute critique chez ceux qui ont immobilisé le texte hébreu de l'Ancien Testament que l'étude comparée des morceaux qui nous ont été conservés en double. Si l'on rapproche, par exemple, le texte du psaume XVIII et celui du second livre de Samuël, chapitre XXII, où le même cantique est reproduit, on constatera que sur cinquante et un versets, il n'y en a que six où les deux textes ne présentent pas de variantes. Ces variantes sont plus ou moins importantes; il en est qui sont purement orthographiques, comme בך et בכה « en toi », au verset 30; d'autres résultent de l'addition ou de l'omission d'une lettre quiescente, comme גבר « homme » et גבור « guerrier », au verset 26; d'autres viennent de ce que certains mots ont été lus différemment, de ce qu'on a été trompé d'un côté ou de l'autre par la ressemblance des caractères, comme חשכת « obscurité » et חשרת (non sens) au verset 12, המאזרני « celui qui me ceint » et מעוזי « mon refuge », au verset 33, etc.; ou bien l'une des copies préfère telle prononciation ou telle forme grammaticale à telle autre, תחתי (*Ps.*) à תחתני (*Sam.* v. 37, 40), « sous moi », מן איבי (*Ps.*) à מאיבי (*Sam.* ℣. 4) « de

(1) II *Rois* XVII, 13. Une leçon ne vaut pas mieux que l'autre. Il faut lire נביא; le ו appartient au mot suivant comme l'a bien vu S Jérôme: *per manum omnium prophetarum* et *videntium*.

(2) *Ibid.*, 16, var. sans portée.

(3) *Ibid.*, 21. La leçon du texte ne donne pas de sens.

(4) P. Martin, *loc. cit.*

mes ennemis », etc. ; ou bien enfin des synonymes sont échangés, des mots et des vers entiers sont omis ou ajoutés, sans qu'il y ait à cela d'autre raison que l'arbitraire ou les distractions des copistes. Le texte du psaume est, en général, mieux conservé que celui de Samuël, ce qui n'empêche pas ce dernier d'être en certaines parties préférable à l'autre. Ces divergences confirment ce que nous avons dit touchant les libertés que s'arrogeaient les anciens copistes. Mais ceux à qui nous devons la recension traditionnelle de la Bible hébraïque n'ont pas eu l'idée de corriger un texte par l'autre, d'adopter pour le même morceau, dans les deux endroits où il se rencontre une lecture uniforme. Ils ont laissé les deux textes avec leurs particularités et leurs fautes, parce que leur manuscrit de Samuël était inviolable comme celui des Psaumes, et qu'ils étaient disposés à expliquer les divergences de ces manuscrits par les raisons les plus extraordinaires, plutôt que d'admettre dans l'un ou dans l'autre la plus légère imperfection (1).

L'exemple qui vient d'être cité montre bien que le texte traditionnel n'est pas précisément une recension des Livres saints, entreprise en vue d'obtenir un texte sûr, et gouvernée par un principe quelconque de critique. Si l'on avait voulu faire une révision du texte biblique on aurait au moins établi partout une orthographe régulière ; le même morceau reproduit en deux endroits ne contiendrait pas d'idiotismes grammaticaux appartenant à deux époques différentes, comme תחתי et תחתני, dans le psaume XVIII et II Samuël XXII. Un fait de ce

(1) D'autres que les rabbins ont supposé que David avait fait deux éditions (!) du même cantique. Cela revient à dire qu'il aurait produit deux copies plus ou moins altérées d'un psaume composé par lui-même.

genre mérite encore d'être signalé. On trouve dans certains écrits plus récents des formes grammaticales anciennes que notre texte des livres plus anciens ne contient pas : ainsi nous saurions, par la comparaison des autres idiomes sémitiques, que le pronom isolé de la seconde personne du féminin singulier était primitivement אתי (*attî*), le pronom suffixe, כי (*kî*), et que la désinence du parfait à cette même personne était תי (*tî*); dans les derniers temps de la langue parlée, la voyelle *î* est tombée, et l'on a prononcé את (*at*), ך (*k*), ת (*t*) ; or la forme primitive ne s'est pas conservée dans le texte des plus anciens livres de la Bible hébraïque, mais dans certains endroits de Jérémie, et par exception dans Ézéchiel, Ruth, Michée (1). Pourquoi cette particularité graphique, sous laquelle nous devons reconnaître un fait grammatical, ne se rencontre-t-elle pas dans les écrits de la même époque et dans les écrits antérieurs ? Pourquoi aussi ne se rencontre-t-elle pas d'une façon régulière dans les livres qui l'ont retenue ? C'est que le texte hébreu traditionnel a été constitué pour chaque livre, ou du moins pour le plus grand nombre, sur un seul exemplaire ; que ces exemplaires isolés n'étaient pas tous de la même époque ; que le manuscrit d'un livre ancien s'est trouvé plus récent que celui d'un écrit plus moderne ; qu'on n'avait pas appliqué dans les uns et dans les autres les mêmes principes d'écriture ni parfois les mêmes règles de grammaire ; en un mot c'est que le texte traditionnel ne représente pas une recension du texte sacré, ni des manuscrits provenant d'une recension qui aurait été faite antérieurement à la fixation définitive de ce texte, mais un simple assemblage de copies

(1) *Jér.* II, 33 ; III, 4, 5, etc. — *Éz*, XVI, 13, 18, 20, 22, etc. — *Ruth.* III, 3. 5. — *Mich.* IV, 13.

indépendantes les unes des autres, différentes de caractères et inégales en valeur (1).

Le texte de la Loi était fixé sans doute avant l'époque où celui de la Bible entière fut stéréotypé d'une façon si singulière. On peut croire que les Scribes (*soferim*) contemporains du Sauveur étaient déjà très minutieux dans la transcription de la Loi, qu'ils proclamaient la nécessité de ne rien changer au texte reçu, comme le témoigne Josèphe, et que, par suite, ils ont cherché les moyens d'établir l'uniformité dans les copies de ce texte. Il est douteux néanmoins que leurs efforts aient été couronnés d'un succès complet, même en Palestine. Le texte traditionnel procède d'un manuscrit qui appartenait à cette recension. Mais pour la Loi, comme pour le reste, on paraît s'être servi d'un seul manuscrit dont on a respecté jusqu'aux fautes d'orthographe.

Il ne faut pas regretter que les rabbins juifs ne se soient pas appliqués à corriger le texte de la Bible. Avec une pareille prétention, ils l'auraient certainement gâté beaucoup plus qu'il n'était. En présence de leçons diverses, ils auraient pris celles qui étaient recommandées par un plus grand nombre de manuscrits, sans tenir compte de la valeur des témoins (2), ou bien celles qui

(1) Ainsi la copie d'Isaïe était bonne ; celle de Samuël et celle d'Ézéchiel étaient très défectueuses. Stade, *Lehrbuch d. hebr. Grammatik*, 20.

(2) Le Talmud fournit un exemple instructif à ce sujet : « On trouva dans le vestibule (du temple) trois manuscrits, ms. מעון, ms. זעטוטי, ms. היא : on trouva dans un מעון, dans deux מעונה (*Deut.* XXXIII 27), et approuvant ceux-ci, on rejeta le premier ; on trouva dans un זעטוטי, dans deux נערי (*Ex.* XXIV, 5), et approuvant ceux-ci on rejeta le premier ; on trouva dans un היא neuf fois, dans deux היא onze fois, et approuvant ceux-ci, on rejeta le premier. » Talm. Jérus., tr. *Taanith*, IV. 68b. La comparaison des mss. a pour but l'élimination des variantes et non la discussion de leur valeur.

flattaient davantage leurs opinions théologiques. Ils n'auraient pas manqué surtout d'établir l'unité d'orthographe et ils auraient ainsi fait disparaître de leurs exemplaires quantité de détails instructifs pour l'histoire du texte et pour celle de la langue.

Leur procédé n'en reste pas moins surprenant. Pour en venir à constituer le texte de la Bible sur un seul exemplaire formé de parties assez disparates, il a fallu qu'on y fût contraint d'une certaine manière par les circonstances et qu'on ne disposât pas en réalité d'un grand nombre de copies ; et, d'autre part, pour qu'on ait gardé avec tant de scrupule les moindres particularités de l'exemplaire typique, il a fallu que la nécessité d'adopter cet exemplaire se soit produite en un temps et dans un milieu où le canon scripturaire était définitivement fixé, où le caractère sacré de tous les livres bibliques était admis sans contestation, où l'on attachait de l'importance et une signification mystique aux moindres particularités de la transcription. Toutes ces conditions se trouvent vérifiées au commencement du second siècle, après la révolte de Barcoziba (Barcochébas) lorsque les disciples d'Akiba réorganisent l'école rabbinique et que les docteurs prennent seuls pour la première fois la direction du peuple Juif.

L'histoire de la Bible hébraïque est étroitement liée à celle de la nation israélite. Les malheurs du peuple ont eu leur influence sur les destinées du livre. Les soldats d'Antiochus Épiphane livraient au feu les exemplaires de la Loi, et l'on peut croire qu'ils ne respectaient guère plus les autres Écritures qui leur tombaient sous la main. Judas Machabée dut s'occuper de reconstituer la collection des Livres saints (1). Dans cette circons-

(1) V. *Hist. du Canon de l'A. T.*, p. 44, 48.

tance, on fit de nouvelles copies sur les exemplaires qu'on avait pu sauver. De même, lorsque Jérusalem fut prise et détruite par Titus, il périt bien des exemplaires du Pentateuque et de tout l'Ancien Testament, les meilleurs sans doute, puisque dans le nombre se trouvaient les exemplaires officiels. Toutefois, à cette époque comme au temps d'Antiochus, la guerre avait été jusqu'à un certain point localisée, tandis que, après la répression terrible qui mit fin à la révolte de Barcoziba (en 134), la détresse de la nation juive fut à son comble dans toute l'étendue de la Judée, la persécution s'organisa contre les Juifs dans toute la Syrie, l'enseignement de la Loi fut proscrit, les docteurs poursuivis. On conçoit que l'école d'Akiba, se reformant en Galilée, ait pris soin d'abord de reconstituer la collection des Écritures. Akiba lui-même avait combattu les doutes ou les objections qui se produisaient encore vers la fin du I[er] siècle au sujet de certains livres tels que l'Ecclésiaste et le Cantique (1). Ses disciples n'ont eu qu'a recueillir les exemplaires qu'ils avaient pu sauver de la catastrophe générale. Ils auront pris ces exemplaires comme ils les avaient; supposé que, pour certains livres, ils aient eu plus d'une copie, ils en auront adopté une de préférence aux autres, pour des raisons étrangères à la critique, et ils auront par ce moyen éliminé les variantes. Le texte ainsi obtenu devait s'imposer par l'autorité de l'école galiléenne, connue sous le nom d'école de Tibériade, qui fut pendant plusieurs siècles le véritable centre du judaïsme.

Telles sont les conclusions plus ou moins probables que fournissent, à défaut de témoignages directs, l'examen du texte hébreu traditionnel et l'histoire générale

(1) V. *Hist. du Canon de l'A. T.* p. 51-52.

d'Israël. Ce n'est pas ainsi que la tradition rabbinique et l'exégèse savante des derniers siècles concevaient les origines de la recension massorétique, et, pour cette raison même, beaucoup d'éxégètes contemporains refusent d'accepter une opinion qui réduit notablement, il faut l'avouer, le prestige dont les protestants orthodoxes se sont plu à entourer le texte original de l'Ancien Testament. Mais la tradition rabbinique n'est pas plus recevable quand elle affirme la haute antiquité de son texte que lorsqu'elle en proclame la valeur absolue, ou qu'elle fait remonter à Esdras l'invention des points-voyelles. Si le texte de la Bible hébraïque était déjà fixé à la date que nous venons d'indiquer, il n'y avait sans doute pas longtemps qu'il l'était; s'il n'a pas été fixé par les disciples d'Akiba, il l'a été par leur maître ou par des gens qui lui tenaient de près; s'il n'a pas été constitué dans les circonstances et de la manière que nous avons dites, il l'a été dans des circonstances et d'une manière tout à fait analogues (1). En toute hypo-

(1) E. F. K. Rosenmüller, dans l'avant-propos de sa Bible hébraïque (Leipzig, 1834) à émis l'opinion que les mss. du texte hébreu remontaient à un seul exemplaire. Cette opinion a été reprise et formulée scientifiquement par Olshausen (*Psalmen*, 1853, p. 17, et *Lehrbuch d. hebr. Sprache*, 1861); puis par P. de Lagarde (*Anmerk. z. gr. Uebersetz. d. Proverb.* 1863, et *Mater. z. kritik. d. Pentat.* 1867); *Nöldeke* (*Alttest. Literatur*, 1868); Wellhausen (Bleek, *Einleitung*, 1878); Cornill (*Ezechiel*, 1886); l'abbé Martin (*op. cit.*); Vigouroux, *Man. bibl. A.T.* (7e éd.) I, 156; Driver (*Notes on the hebr. Text of the Books of Samuel*, 1890). De Lagarde a publié (*Mater. z. kritik d. Pentat.*, *sup. cit.*) une notice extraite d'un manuscrit arabe de la bibliothèque de Leyde, notice qui précède une traduction du Pentateuque, et dans laquelle la prise de Batir (Béther) par l'armée d'Adrien est mise en rapport avec une édition de la Loi qui aurait été faite par les descendants de David, fugitifs à Bagdad. Le récit est chargé d'anachronismes et n'a pas, en général, la moindre valeur historique. Cependant la mention du siège de Béther ne s'imposait nullement à l'auteur, s'il n'avait eu connaissance d'une tradition quelconque sur le rapport de

thèse, le texte traditionnel de la Bible hébraïque n'est pas une recension critique : c'est la fixation pure et simple du texte sacré, pris à un moment donné de son existence, dans un état de conservation plus ou moins satisfaisant pour les différentes parties qui le composent, et canonisé par des gens qui n'avaient pas la prétention de l'améliorer mais de le conserver absolument tel qu'il leur était parvenu. On trouverait sans doute moins extraordinaire l'opinion des savants qui font dépendre d'un seul exemplaire tous les manuscrits de la Bible hébraïque, si l'on faisait un peu plus attention au caractère de la recension massorétique, à celui des hommes qui l'ont préparée, aux circonstances historiques parmi lesquelles le texte biblique a pris sa forme définitive. Il n'y a pas lieu d'invoquer contre cette opinion les variantes qui existent entre les manuscrits orientaux et les manuscrits occidentaux, vu que les variantes en question sont relativement peu nombreuses et que tous les manuscrits appartiennent à la même famille. Si les talmudistes ne mentionnent pas les circonstances dans lesquelles nous supposons que le texte a été fixé, ils n'en mentionnent du moins pas d'autres. La fixation du texte ne fut pas une révolution introduite dans la manière de transcrire le livre sacré. Akiba, sans doute, avait eu quelques précurseurs, comme il eut des disciples. La direction religieuse du peuple juif tombant aux mains de gens imbus de son esprit, l'immobilisation du texte allait de soi. Quant aux manuscrits qui servirent de type à la recension, comme ils n'étaient pas anciens, il n'y avait pas de raison pour qu'ils obtinssent une célébrité

cet évènement avec l'histoire de la Bible hébraïque. Quoi qu'il en soit de ce document, l'opinion soutenue par les auteurs que nous venons de citer ne laisse pas d'être vraisemblable (Cornill *op. cit.* 10).

quelconque, de préférence aux copies que l'on s'empressa d'en faire.

Section IVe. — Le texte hébreu de l'Ancien Testament pendant l'âge talmudique et massorétique.

Cette seconde période de notre histoire est comprise entre le milieu du IIe siècle et la fin du XIe; on pourrait l'appeler *massorétique*, attendu qu'elle embrasse les origines et le développement du travail auquel la tradition juive a soumis le texte biblique une fois fixé, afin de prévenir toute altération dans la copie et toute divergence dans la lecture des Livres saints. Les résultats de ce travail, qui a duré plusieurs siècles, constituent ce qu'on appelle la Massore (1), ou la tradition. On attribue à R. Akiba ce mot : « La Massore est la haie de la Loi (2). » La définition fait assez bien voir quel est le but de la Massore et quelle partie de Bible elle a été destinée d'abord à protéger. En tant quelle a pour objet d'observer tous les détails du texte et même les apparences anormales qu'il peut présenter au point de vue de la grammaire, d'en dresser le catalogue, de compter les lettres, les mots, les versets, pour prévenir toute altération, la Massore est bien

(1) On a beaucoup discuté sur l'étymologie et la lecture des noms de la Massore מסרת (et מסורת). מסרה (et מסורה). On admet communément que ces mots viennent du talmudique מסר « transmettre » Ex. : *Pirké aboth* I, 1 : Moïse a reçu la loi au Sinaï, et l'a transmise (מסרה) à Josué. » *Massôreth* et *Mâssôrâ* (ou selon quelques-uns *Masôreth* et *Mâsôrâ*) signifieraient simplement « tradition » D'autres, s'appuyant sur *Éz.* XX, 37, où מסרת se rencontre avec le sens de « lien » pensent que la racine des mots rabbiniques est pareillement אסר « lier, » et qu'on doit lire *mâsôreth*, *mâsôrâ* (ou même *môsérâ*; Bacher, *Jew. Quarterly Review*, III, 795-790).

(2) *Aboth* III, 13.

fille d'Akiba et procède directement de lui. Mais on lui doit aussi l'invention des points-voyelles et des accents, par lesquels est réglée la prononciation du texte. Cette œuvre complémentaire de la précédente appartient a un âge plus récent, auquel on réserve le nom de massorétique, et qui s'étend du VI[e] au XI[e] siècle. Le premier âge de la Massore, compris entre la fin du II[e] siècle et celle du V[e], correspond à l'époque appelée talmudique.

§ 1. — *Le texte hébreu pendant l'âge talmudique.*

L'observation minutieuse des particularités grammaticales et orthographiques du texte sacré, principalement de la Loi, était fondée sur le principe d'exégèse établi par Akiba, principe d'après lequel il n'y a rien de superflu dans le Pentateuque, rien qui n'ait un sens, même les moindres particules, comme את, indice de l'accusatif. La version d'Aquila, que la tradition met en rapport avec Akiba, était faite dans cet esprit, et se distinguait par une littéralité exagérée. Akiba et ses disciples remarquèrent les anomalies d'écriture dans l'emploi des lettres-voyelles (*matres lectionis*, *scriptio plena*, *scriptio defectiva*); on nota les mots ou caractères qui étaient surmontés de points, les lettres majuscules, celles qui étaient plus petites que la forme ordinaire, celles qui étaient suspendues au dessus de la ligne, celles qui dans le corps d'un mot avaient la forme de lettres finales et réciproquement, enfin les mots ou phrases placés entre crochets.

Ces particularités prouvent, nous l'avons dit, que le texte traditionnel ne nous est point parvenu dans une recension établie sur un travail critique. L'école d'Akiba leur attribua souvent un sens qu'elles n'avaient pas.

En principe, les points qui affectaient certaines lettres ou certains mots servaient à marquer une lecture suspecte et n'étaient qu'une simple annotation de correcteur (1). De même, les petites lettres (2) et les lettres suspendues (3) ont été insérées après coup dans les manuscrits d'où procède le texte traditionnel, par des gens qui les croyaient indispensables pour le sens; et les crochets (4) avaient eu pour but d'indiquer une transposition de versets.

Le système de corrections connu sous le nom de *keri* (קרי lecture) et *ketib* (כתיב leçon écrite) et qui consiste à substituer à la leçon du texte une leçon non écrite, recommandée par la tradition, remonte au premier âge de la Massore. Antérieurement, on ne craignait pas d'introduire ces lectures dans le texte. Mais le texte une fois fixé, les modifications de ce genre qui étaient suggérées par le sens, la tradition, les préjugés du temps, ne remplacèrent pas la leçon consacrée; elles furent l'objet d'un enseignement oral et comme une routine de lecture, en attendant qu'on dressât le catalogue des passages où elles se rencontraient. Cet usage de lire autrement que ne porte le texte est fort ancien en ce qui regarde la substitution du nom divin *Adonaï* à celui

(1) Plusieurs mots ainsi ponctués manquent dans les anciennes versions. Ex. *Ps.* XXVII, 13, לולא, omis dans le grec (XXVI). Le point qui est sur le ה du mot רחקה (*Nombr.* IX, 10) est mentionné dans la Mischna, *Pesachim* IX, 2.

(2) Ex.: *Gen.* II, 4; XXIII, 2, etc.

(3) Ex.: le נ du *Juges*, XVIII, 30, dans le mot מנשה. Le נ a été surajouté avec intention de substituer le nom de Manassé à celui de Moïse. Mais, ce נ n'ayant pas été introduit dans le texte, la tradition rabbinique garde les deux leçons : Jonathan, le prêtre des Danites, était petit-fils de Moïse, mais, pour montrer son impiété, on l'a dit fils de Manassé. *Baba bathr.*, 109b. Cf. Job XXXVIII, 13.

(4) En forme de נ renversés. Ex.: *Nombr.* X, 35-36; *Ps.* c.VII, 23-31.

de Iahvé, puisqu'il est antérieur à l'ère chrétienne (1). Il y a là un exemple de ce qu'on appelle un *keri uketib*, passage où l'on doit lire un autre mot que celui qui est écrit. Le Talmud (2) connaît aussi les *keri velo ketib*, mot « à lire quoique non écrit », et le *ketib velo keri*, mot « écrit qui ne doit pas être lu », selon qu'on a voulu suppléer un mot qu'on croyait nécessaire, ou bien supprimer un mot jugé inutile. Dans la pensée des talmudistes et des massorètes, les variantes du *keri* et du *ketib* ont une signification exégétique et non critique. Le *keri* est une explication plutôt qu'une correction du *ketib*, il a pour objet de remplacer dans la lecture du texte sacré certains termes obscurs par des termes clairs, certaines formes grammaticalement ou orthographiquement anormales par des formes régulières ; de marquer ce que l'on doit ajouter ou omettre pour obtenir un sens facile et satisfaisant; de substituer à un nom trois fois saint comme celui de Iahvé un nom moins sacré, *Adonaï* (Seigneur) ou *Élohim* (Dieu) ; ou bien, au contraire, de mettre au lieu de termes réputés grossiers ou obscènes des mots indifférents. Cette dernière variété de *keri*, que l'on peut appeler le *keri* par euphémisme, vient simplement de ce qu'on a voulu supprimer dans la lecture publique certaines locutions devenues choquantes pour le goût des temps plus récents (3). La substitution d'autres noms divins au tétragramme sacré s'explique par le développement de l'idée monothéiste

(1) On a vu plus haut (p. 88) que les Septante ont évité à la fois de transcrire la prononciation de ce nom et de le traduire conformément à l'étymologie.

(2) *Nedarim*, 37[b].

(3) Ex. : II *Rois* XVIII, 27, où l'on substitue à הריהם « leurs excréments » et à שיניהם « leur urine » les synonymes צואתם et מימי רגליהם, cf. *Deut.* XXVIII, 7, I *Sam.* V, 6, 9.

et le sens profond qui s'attachait au nom de Iahvé. Les autres espèces de *keri* contiennent une explication reçue de tel ou tel passage, explication qui peut être plus ou moins fondée, selon qu'elle procède de spéculations théologiques ou d'une tradition qui repose en définitive sur le témoignage de manuscrits antérieurs à la fixation du texte. Ainsi, la plupart des cas où le *keri* se sépare du *ketib* dans la manière de grouper les lettres en mots (1), où il prescrit dans un mot la transposition (2), l'addition (3), l'omission (4) d'une lettre, la substitution d'une lettre à une autre (5), ne sont pas des simples conjectures faites par les talmudistes, mais des leçons qui ont existé autrefois dans les manuscrits et qui se sont perpétuées dans la lecture traditionnelle. Les docteurs juifs trouvaient ailleurs la raison de ces divergences. On disait, par exemple, que le mot lu *ekkabedâ* (אכבדה) dans Aggée (I, 8) est écrit אכבד et n'a pas le ה final, parce que le ה a la valeur numérique de 5, et que cinq choses manquaient au second temple, comparé au premier : l'arche, le feu sacré, la présence de Dieu, l'Esprit saint et l'urim-tummim (6).

Le Talmud mentionne aussi certains passages où il y a ce qu'on appelle *ittur soferim* (עטור סופרים, *ablatio scribarum*) c'est-à-dire la suppression du ו initial (conjonction *et*) dans la lecture, en certains endroits où on le suppléait, bien qu'il ne fut pas dans le texte reçu (7).

(1) Ex. : II *Sam*, V, 2, חייתה מוציא, à lire הייתה המוציא ; etc.
(2) Ex. : *Jos*. VI, 13, הולך *(ketib)*, חלוך *(keri)* etc.
(3) Ex. : *Gen*. XX, 6, מחטו, à lire מחטוא; etc.
(4) Ex. : *Gen*. XXVII, 3, צידה à lire ציד ; etc.
(5) Ex. *Gen*. XIV, 2, 8, צביים, à lire צבוים, XXV, 23 ; גיים, à lire גוים, etc.
(6) Le commentaire d'Aggée I, 8 est donné tr. *Ioma* 21b.
(7) Le Talmud, *Nedarim*, 37b, *supr. cit.*, mentionne cinq passages : *Gen*. XVIII, 5 ; XXIV, 55 ; *Nombr*. XXXI, 2 ; Ps. LXVIII, 26 ; XXXVI, 7.

Le *tikkun soferim* (תקון סופרים) n'est pas moins ancien, quoique le Talmud n'en parle pas : on désigne ainsi certains passages où les scribes ont maintenu la leçon du texte contre une autre leçon moins autorisée à leur avis (1). En fait, la leçon écartée n'est pas toujours la moins bonne, et c'est ce qui a donné lieu de penser que le *tikkun soferim* marquait des passages où une leçon ancienne, choquante ou paradoxale, avait été remplacée dans le texte par la leçon actuelle (2).

Il est certain que, durant la période talmudique, la division des mots était marquée régulièrement par un petit intervalle. Saint Jérôme s'est servi d'un texte où les mots étaient séparés (3). Le Talmud détermine l'espace qu'on doit laisser entre chaque mot, à savoir l'épaisseur d'une lettre. L'existence de *keris* destinés à rectifier le groupement des lettres en mots atteste l'ancienneté de cette pratique, puisque l'on s'est contenté d'indiquer la lecture que l'on jugeait vraie, sans opérer dans le texte le rapprochement ou la séparation de lettres qu'elle suppose. Les exigences de la lecture publique réclamaient aussi la distinction des phrases ou versets et une division des livres en sections ou paragraphes. Le Talmud connaît, en effet, le verset (פסוק) et la section (פרשה) : dans la Loi, on ne doit pas lire moins de trois versets, seulement le lecteur doit s'arrêter après chaque verset, pour que l'interprète ou targumiste en

(1) La Massore compte dix-huit passages de ce genre. Ex. : *Job*, VII, 20b : עלי « sur moi » est maintenu de préférence à עליך « sur toi », leçon jugée inconvenante, parce que Job parle à Dieu en disant lui être à charge. Cette leçon est néanmoins primitive et autorisée par le grec. D'autres cas peuvent prêter à discussion.

(2) Graetz, *Comm. zu den Psalmen*, 107. Cette explication est vraie en principe pour certains cas. Mais ceux qui nous ont conservé le souvenir des *tikkunê soferim* ne les appréciaient pas ainsi.

(3) V. *In Zach.* XI (P. l. 25, 1504).

donne la traduction explicative ; dans la lecture des Prophètes, on lit trois versets de suite, à condition qu'ils ne soient pas trop longs et ne constituent pas chacun un paragraphe, sinon il faut s'arrêter après chaque verset (1). Ces versets n'étaient pas très différents des nôtres pour l'étendue. Le Talmud et les *Midraschim* (2) indiquent assez souvent la somme des versets contenus dans tel morceau ou dans tel livre de l'Ancien Testament, et les chiffres indiqués se rapprochent beaucoup de ceux que fournit le texte massorétique. Seulement la division des versets et des paragraphes n'était marquée par aucun signe extérieur; elle était indiquée par des intervalles plus ou moins étendus, et maintenue par la tradition. De même le total des versets ou des sections d'un livre, bien qu'on eût de bonne heure pris soin de les compter, n'était pas ordinairement consigné par écrit. On conçoit que dans ces conditions, certaines divergences se soient produites entre les différentes écoles juives les plus éloignées les unes des autres, par exemple entre la tradition palestinienne et la tradition babylonienne, dans la manière de compter les versets de la Loi (3).

La division du Pentateuque en sections ou paragraphes (פרשיות) est antérieure à la période talmudique, car il est question de ces paragraphes dans la Mischna. Une division de ce genre existait, ce semble, au temps de

(1) Tr. *Megilla* IV, 4.

(2) Anciens commentaires rabbiniques. V. Vigouroux, *Man. bibl. A. T.*, I, 301 ; Dillmann, *Bibeltext d. A. T.*, Herzog, *R. Encycl.* II, 392.

(3) Graetz, *Monatsschrift*, 1885, p. 97 et suiv. D'après la tr. *Kidduschin*, 30b, les Juifs babyloniens auraient compté 5888 versets dans la Loi. Ceux de Palestine arrivaient à un total différent, parce que certains morceaux n'étaient pas coupés de la même manière. Par ex., ils divisaient *Ex.* XIX, 9, en trois versets.

Notre-Seigneur et des Apôtres (1) et s'était formée dès que la Loi avait été l'objet d'une lecture régulière dans les synagogues. Le Talmud prescrit de maintenir la séparation des paragraphes dans la copie de la Loi (2).

Dans les manuscrits qui servent à l'usage des synagogues et où l'on a continué d'observer les règles anciennes, les grandes sections sont indiquées par un alinéa; les sections secondaires ou subdivisions sont marquées par un espace vide au milieu de la ligne (3).

Il y avait des divergences entre les Juifs de Babylone et ceux de Palestine dans le sectionnement de la Loi comme dans la coutume liturgique, les premiers lisant tout le Pentateuque en une année et les autres dans un cycle de trois ans (4).

(1) *Marc* XII, 26 : « N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, *au buisson.* » Il semble qu'on parle ici de la section du buisson comme d'une pièce liturgique bien connue, de même que nous disons l'évangile du bon Pasteur. Cf. *Act.* XV, 21.

(2) Le Talmud, *Schabbath*, 103b, *Berakoth*, 12b, attribue le sectionnement à Moïse.

(3) Les premières sont appelées sections ouvertes (פתוחות) et marquées dans les mss plus récents et les éditions imprimées par un פ (l'alinéa étant supprimé). Les autres sont dites fermées (סתומות) et sont indiquées par un ס dans les mss. et les éditions modernes.

(4) Harris, *Jew. Quarterly Review*, 1889, p. 140. Il ne faut pas confondre l'ancien sectionnement dont il est question ici avec la division du Pentateuque en 54 péricopes, actuellement en vigueur dans l'usage liturgique des synagogues, division qui se rattache à la pratique des Juifs babyloniens, mais qui n'a été fixée définitivement qu'à une époque récente (au XIVe siècle, d'après Buhl, *Kanon und Text. d. A. T.*, 227). Ces péricopes sont appelées פרשיות, comme les sections dont nous avons parlé. On les appelle aussi סדרות; et il ne faut pas non plus les confondre avec les סדרים, espèce de capitulation ou sectionnement du texte, d'après lequel la Loi se trouve partagée en 154 paragraphes. Ce sectionnement paraît en rapport avec le cycle palestinien de trois années pour la lecture du Pentateuque, et il a été pareillement appliqué aux Prophètes. Il peut remonter à la fin de l'âge talmudique. Cf. Harris, *op. cit.* 226, et Buhl *op. cit.* 228.

Le texte des Prophètes était pareillement divisé en sections et en versets (1). Les mêmes divisions s'étendirent de bonne heure aux Hagiographes (2). Certains morceaux poétiques tels que les cantiques de Moïse (*Ex.* XV, *Deut.* XXXII), le cantique de Débora (*Jug.* V), le psaume qui est à la fin du second livre de Samuël (II *Sam.* XXII), étaient écrits stichométriquement (3). Les Psaumes, Job et les Proverbes paraissent avoir été écrits fort anciennement vers par vers, le nombre des lignes correspondant à celui des membres parallèles (4).

On comptait dans l'Ancien Testament vingt-quatre livres : cinq livres de la Loi, huit livres des Prophètes, et onze Hagiographes (5). Les deux livres de Samuël ne comptaient que pour un; de même les livres des Rois, les livres des Chroniques, Esdras-Néhémie, les douze petits Prophètes. C'est durant l'âge talmudique et sans doute graduellement que s'opéra la substitution du *codex* au *volumen*, à l'ancien rouleau, pour les manuscrits d'usage privé. Plusieurs livres purent alors se trouver réunis dans le même manuscrit. Toutefois les manuscrits complets de l'Ancien Testament devaient être assez rares. L'ordre des livres, pour la section des *derniers* Prophètes et pour les Hagiographes, n'était pas le même

Les הפטרות ou péricopes des Prophètes destinées à la lecture publique, ne sont pas un sectionnement régulier du texte, mais un choix de morceaux pour l'usage liturgique.

(1) T. *Megilla* IV, 4, *supr. cit.*

(2) T. *Kidduschin*, 30b.

(3) T. *Megilla*, III, 7. V. Harris, *op. cit.* 225.

(4) S. Jérôme (*Praef. in Is*) avertit ses lecteurs de ne pas confondre l'écriture *per cola et commata*, dont il se sert pour les livres prophétiques, avec la stichométrie des Psaumes et des écrits de Salomon, parce que les écrits des prophètes ne sont pas en vers.

(5) V. *Hist. du canon de l'A. T.*, 12.

partout (1). C'est que la Bible hébraïque n'était pas un livre où chaque partie aurait eu sa place déterminée, mais une collection de livres dont certains éléments se prêtaient à des groupements divers.

Tels sont les principaux renseignements que nous possédons sur l'histoire du texte durant la période talmudique. Ajoutons que l'on attachait beaucoup d'importance aux petits traits d'ornementation qui étaient joints dans les manuscrits de la Loi à certaines lettres, et que l'on appelait couronnes (2). On avait compté les lettres de la Loi, les mots et les versets; on savait que le ו du mot גחון, dans le Lévitique (XI, 42), était la lettre médiane de tout le Pentateuque, que la formule דרש דרש (*Lév.* X, 16) tenait le milieu dans le total des mots, et tel verset (*Lév.* XIII, 33), dans la somme des *pesukim*. Les rabbins étaient, paraît-il, assez embarrassés pour dire si le ו de גחון et le verset moyen du Lévitique appartenaient à la première ou à la seconde moitié du Pentateuque (3). On calculait aussi de la même façon les versets des autres livres. On comptait combien de fois tel mot ou telle locution se rencontrent dans le Pentateuque ou dans la Bible, combien de fois le pronom היא est écrit correctement dans la Loi, combien d'individus ont été appelés « hommes de Dieu », et ainsi de suite (4).

(1) L'ordre indiqué dans le traité *Baba bathra* (v. *Hist. du can. de l'A. T.* 13) serait celui des Juifs babyloniens. L'ordre palestinien des Hagiographes aurait été le suivant: *Chron.*, *Ps.*, *Job*, *Prov.*, *Ruth*, *Cant.*, *Eccl. Lam. Esth.*, *Dan.*, *Esdras*. Buhl, *op. cit.* 39.

(2) On disait que Dieu même avait instruit Moïse à peindre ces couronnes et lui avait promis qu'un sage, Akiba, en expliquerait les mystères. *Menachoth*, 29 b. V. Harris, *op. cit*, 223.

(3) *Kidduschin* 30 a.

(4) *Schabbath*, 49 b, 115 b, *Iebamoth*, 86 b, *Sifri*, 342; etc. V. Harris, *op. cit.* 141.

Ce mélange d'observations utiles, de précautions raisonnables et de minuties ridicules constituait un ensemble de traditions qui se transmettait oralement et qui allait toujours grossissant à mesure que les scribes poussaient plus avant la subtilité de leurs computations et de leurs recherches. Plus tard seulement on essaya de le réduire en système en le consignant par écrit. Les gardiens attitrés de cette tradition, qui en furent aussi jusqu'à un certain point les auteurs, n'étaient pas les docteurs juifs, occupés depuis le III[e] siècle à l'interprétation de la Loi et à la rédaction du Talmud, mais les copistes de profession qui étaient en même temps maîtres d'école et lecteurs dans les synagogues (1). Les docteurs de la Loi avouaient eux-mêmes n'être pas fort au courant des minuties de la transcription (2); ils aimaient mieux discuter sur les explications possibles du texte sacré, sur les conclusions qu'on en pouvait tirer en se basant sur la lecture traditionnelle, ou bien, au contraire, en tenant compte seulement du texte des consonnes et des lectures hypothétiques auxquelles il pouvait se prêter (3).

§ 2. — *Le texte hébreu pendant l'âge massorétique.*

Durant l'âge talmudique on avait appliqué en général l'axiome des rabbins : « Ce qui est transmis par la

(1) Il est souvent question de ces fonctionnaires dans le Talmud de Jérusalem. Les docteurs les consultaient sur les particularités graphiques du texte, spécialement sur les cas de *scriptio plena* et de *scriptio defectiva*. *Jer. Kilaim* III, 1; *Schabbath* IX, 2. Harris, *loc. cit.*; Graetz, *op. cit.* 108.

(2) *Kidduschin* 30 b. Aveu d'un docteur du IV[e] siècle. Graetz, *op. cit.* 105.

(3) Explication des termes talmudiques יש אם למקרא יש אם למסרת. מקרא désigne la prononciation traditionnelle du mot, et מסרת la teneur également traditionnelle du texte écrit. Harris, *op. cit.* 133.

tradition orale ne doit pas être écrit », bien que peut-être quelques observations massorétiques eussent été rédigées sommairement par certains scribes pour leur usage particulier. Mais, à partir du VI[e] siècle, la masse de ces observations allant toujours croissant, il devint absolument nécessaire de les fixer dans des recueils spéciaux qui sont les plus anciens documents écrits de la Massore. Les chapitres massorétiques du traité *Soferim* (des scribes), qui ont été composés en Palestine au VI[e] ou au VII[e] siècle, avant l'introduction des points-voyelles, contiennent une liste assez longue mais incomplète des corrections faites par la tradition sur le texte reçu (*keri-ketib*). On y fait la comparaison de morceaux de l'Écriture qui sont conservés en double : Psaume XVIII et II Samuel XXII ; II Rois XVIII, 13-XX, 21, et Isaïe XXXVI-XXXIX. On y prescrit d'allonger le ו du mot גחון, lettre médiane du Pentateuque ; de disposer les mots דרש דרש (1) de façon que l'un termine une ligne et que l'autre commence la ligne suivante ; d'élargir le ח du mot וישחט dans le Lévitique, VIII, 15, parce que ce verset (2) marque le milieu du Pentateuque d'après le total des *pesukim*. On défend d'employer dans le service public des manuscrits où la séparation des versets est marquée par un point, ce qui donne à penser que le double point appelé *sof pasuk* était dès lors inventé (3).

C'est dans la première partie ou vers le milieu du VII[e] siècle que commence le travail de vocalisation et

(1) *Supr. cit.*, p. 155.

(2) Ou bien 19, ou 23. Ces trois versets commencent par le même mot. On a vu plus haut que les Juifs de Babylone, n'ayant pas le même total de versets, trouvaient comme verset moyen *Lév.* XIII, 33.

(3) Probablement aussi l'*athnach*, accent qui marque le milieu du verset. Sur la mention de ces deux signes de ponctuation dans le tr. *Soferim*, v. Harris, *op. cit.* 231.

d'accentuation qui aboutit au système connu sous le nom de ponctuation massorétique. On a beaucoup discuté autrefois sur l'origine des points-voyelles. Mais aujourd'hui tout le monde admet qu'ils sont d'origine relativement récente. Il suffit d'étudier les anciennes versions, telles que les Septante et la Peschito, pour s'apercevoir qu'elles ont été faites sur un texte dépourvu de voyelles. La transcription de l'hébreu qui est donnée par Origène dans les Hexaples s'accorde en substance avec la prononciation massorétique, mais elle s'en écarte fréquemment dans les détails, ce qui n'arriverait pas si Origène avait eu à sa disposition des manuscrits ponctués. Saint Jérôme ne connaît aucun signe de la ponctuation massorétique, pas même le point diacritique du ש, ni le point appelé *dageš*. Certains passages de ses écrits où l'on croyait trouver mention des voyelles ont été mal compris et se rapportent soit aux semi-voyelles ou lettres quiescentes, soit à la prononciation traditionnelle du texte non ponctué, telle que saint Jérôme l'avait apprise des rabbins (1). De son temps, en effet, et depuis que le texte avait été fixé définitivement, la lecture était réglée, à défaut des signes-voyelles, par la tradition orale. Tandis que les Septante, surtout dans la traduction des Prophètes et des Hagiographes, ont souvent l'air de déchiffrer un texte dont le sens et la lecture ne sont pas autrement déterminés, l'auteur de la

(1) *Nec refert utrum Salem an Salim nominetur* (*Jean* III, 23) *cum vocalibus in medio literis* (lettres voyelles = matres lectionis) *perraro utantur Hebræi, et pro voluntate lectorum ac varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus proferantur. Ep.* 73, *ad Evang.* (P. l. 22, 680). *Pro eo quod nos transtulimus* mortem, *in hebræo tres literæ positæ sunt :* daleth, beth, res, *absque ulla vocali; quæ si legantur* dabar *verbum significant, si* deber *pestem. In Hab.* III, 5, (P. l. 25, 1314). Cf. *In Os*, XIII, 3 (P. l. 25, 931). *Media* vocalis *litera* vau *si ponatur inter duas* samech, *legitur* sus, *et appellatur equus, si* iod *legitur*, sis, *et hirundo dicitur. In Is.* XXXVIII, 14 (P. l. 24,394).

Vulgate s'écarte assez rarement du sens qui est indiqué maintenant par la ponctuation massorétique ; parfois même, s'appuyant sur l'usage rabbinique de son temps, il reproche à ses devanciers d'avoir lu de travers, bien que leur interprétation s'adapte au même texte que le sien, avec des voyelles différentes. Les docteurs du Talmud se servaient également d'un texte sans voyelles, ce qui ne les empêche pas d'avoir une prononciation fixée par l'usage, puisqu'ils connaissent le *keri* et le *ketib* (1). La synagogue a retenu dans ses manuscrits officiels l'ancienne forme de transcription, comme elle a gardé l'emploi des rouleaux de parchemin. Ces manuscrits représentent fidèlement l'état du texte durant la période talmudique, et ils ne contiennent aucune voyelle ni aucun signe de ponctuation.

Il ne faut pas concevoir le système de points-voyelles et d'accents que nous a transmis la tradition massorétique, comme une invention qui aurait été faite d'un seul coup et appliquée immédiatement à tous les livres de la Bible hébraïque. Le système actuel peut être considéré comme le résultat d'une série d'essais entrepris de divers côtés, perfectionnés graduellement, et finalement coordonnés de façon à régler la prononciation jusque dans ses plus menus détails. Voilà pourquoi on ne sait pas qui a inventé les points-voyelles. On ne le saura jamais, parce que les points-voyelles ne sont pas l'invention d'un homme ni même d'une académie. Ce furent probablement les scribes, lecteurs et maîtres d'écoles, dont nous avons déjà parlé, qui se servirent les premiers, pour l'instruction des enfants, de certains signes diacritiques destinés à faciliter la lecture du texte

(1) Les spéculations qu'ils font sur les lectures possibles du texte (v. *supr.* p. 156) ne portent aucun préjudice à la lecture traditionnelle.

sacré (1). L'explication commune, d'après laquelle ce serait par crainte de laisser perdre la prononciation de l'hébreu qu'on aurait essayé de la fixer dans l'écriture, est assez invraisemblable. Il y avait longtemps que l'hébreu n'était plus la langue vulgaire des Juifs, et les docteurs du VII[e] siècle n'avaient pas plus à redouter que ceux des siècles précédents l'oubli des vrais principes de lecture. Cette crainte serait d'ailleurs arrivée trop tard. On constate chez les Syriens, dès avant le VI[e] siècle, l'emploi du point diacritique dans certains mots qui s'écrivaient de la même manière sans avoir la même prononciation; de là est sorti, par le développement progressif de cette ponctuation, le système de voyelles employé par les Syriens orientaux (nestoriens); de leur côté, les Syriens occidentaux (monophysites) adaptent les voyelles grecques à leur usage; cependant ni les uns ni les autres n'avaient cessé de parler la langue syriaque. Chez eux aussi c'est la lecture du texte de la Bible qu'on a voulu fixer d'abord, parce que les erreurs de lecture dans le texte sacré avaient plus de conséquence qu'ailleurs. Le système des voyelles arabes doit son origine à une préoccupation analogue. La même raison suffit sans doute pour expliquer l'invention des voyelles massorétiques, et il est probable que l'exemple des Syriens y a été pour quelque chose (2).

Le système des voyelles massorétiques a suivi un développement analogue à celui qui a été constaté chez les Syriens orientaux. Il semble que, pour commencer, on s'est servi aussi d'un simple point ou d'un trait ayant

(1) Derenbourg, *Revue critique*, 21 janvier 1879. Graetz, *Comm. z. d. Psalmen*, 109. Harris, op. cit, 233.

(2) Dillmann, *op. cit.* 394. Cornely, *op. cit.* I, 259. Bleek-Wellhausen, *Einleitung i. d. A. T.* (5[e] éd.), 570. Harris, *loc. cit.* Sur l'origine des voyelles syriennes, v. Martin, *Histoire de la ponctuation ou de la Massore chez les Syriens*.

une valeur diacritique et par lequel on distinguait des mots différents écrits avec les mêmes lettres. Le point en haut servait à marquer les voyelles longues, *â*, *ô*; le point en bas, les voyelles brèves, *é*, *i* (1). Le même point dans le corps d'une lettre servait à marquer une nuance particulière de prononciation, soit le redoublement de la consonne (*dageš* fort) soit la prononciation non aspirée (*dageš* doux) des lettres בגדכפת (2). Au-dessus du ש, il servait à différencier la prononciation *sch* de la prononciation *s*. Mais le simple point ne pouvait suffire comme guide de lecture, et la variété même de ses emplois aurait engendré plutôt la confusion. C'est pourquoi, avec le temps, les points diacritiques se transformèrent en un système complet représentant graphiquement toutes les voyelles et les diverses nuances de la prononciation, système qui repose en dernière analyse sur divers emplois ou combinaisons de points. Un point à gauche au-dessus de la consonne affectée de la voyelle *ô* ou du ו, qui la représentait dans certains cas, sert à marquer cette voyelle; un point au milieu du ו, à gauche, marque *û* (*ou*), et si le ו n'est pas écrit, on met sous la consonne affectée de la voyelle *û* les trois points disposés transversalement qui figurent d'ordinaire *u* bref; deux points juxtaposés horizontalement au-dessous de la consonne représentent *ê*; trois points disposés en triangle au-dessous de la consonne représente *é*; un seul point au-dessous de la consonne représente *î* (avec ou sans י quiescent) et *i*; deux points disposés verticalement au-dessous de la consonne re-

(1) Les mots מלעיל *(d'en haut)* et מלרע *(d'en bas)* semblent avoir été employés d'abord pour marquer ces différences de vocalisation et non pour indiquer la place de l'accent tonique. Graetz, *Monatsschrift*, 1881, p. 348.

(2) Dans ce cas même le point avait primitivement une signification vocalique. V. Harris, *loc. cit.*

présentent *e* muet (1) ou marquent l'absence de voyelle. Pour les voyelles du son *a* on a eu recours au trait horizontal, le trait simple, au bas de la consonne figurant *a* bref, et le même trait avec un point en dessous figurant *â* (2). Ce dernier signe figure aussi *o* bref.

Tout l'artifice du système repose donc sur des combinaisons du point et de la ligne horizontale, mais principalement du point. C'est pour cette raison que le terme rabbinique équivalent au mot « voyelle » est le nom même du « point » (נקודה). Les noms particuliers des voyelles, *patach* (*a*) *kameç* (*â*), etc., sont des mots araméens dont la signification est en rapport avec la nature de la voyelle qu'ils désignent. Ils ont été inventés par les scribes maîtres d'école qui ont employé d'abord les points-voyelles (3).

On admet généralement que ce système est d'origine palestinienne et qu'il est l'œuvre des massorètes de Tibériade. Il y a néanmoins certains indices qui donneraient à supposer plutôt une origine babylonienne : le nom de la voyelle *â*, *kameç* (4), est en rapport avec la prononciation de cette voyelle comme *ó*; de même, l'emploi d'un signe commun pour *â* et *o*. Or cette prononciation était celle des Juifs babyloniens (5), tandis que

(1) De la combinaison de ce signe avec ceux des voyelles *a*, *é*, *o*, résultent les *schevas composés*, qui sont employés dans certains cas à la place de l'*e* muet (*scheva mobile simple*).

(2) C'est du moins la façon la plus probable d'expliquer l'origine du *kameç*. Harris, *loc. cit.*

(3) On suppose que ces noms sont des termes pédagogiques provenant d'impératifs araméens : « ouvre » (la bouche) = *patach* (*a*); « ferme » = *kameç* (*â*); « ouvre largement » = *çéré* (*è*); « arrondis » = *ségol* (*é*); « grince » (les dents) = *chirek* (*i*); « serre » (les lèvres) = *cholem* (*ó*); « siffle » = *surek* (*ŭ*). Derenbourg. *Journ. asiat.* 1870, II, 303. Harris, *op. cit.*, 335.

(4) V. la note précédente.

(5) On sait que cette prononciation était aussi celle des Syriens occidentaux. La tradition juive postérieure est également partagée, les Juifs polonais prononçant *ó* et les Juifs espagnols *â*.

les Juifs de Palestine retenaient la prononciation *â*. Les docteurs de Tibériade connaissaient une double prononciation du ר et le classaient avec les lettres בגדכפת; et cependant le système de ponctuation qui a prévalu ne connaît que la prononciation aspirée de cette lettre (1). Ce système n'est donc pas, ou du moins n'est pas tout à fait une œuvre palestinienne; mais il a dû être élaboré en grande partie chez les Juifs d'Orient.

Il est vrai que l'on a retrouvé dans ces derniers temps un système de ponctuation différent de celui dont nous venons de parler. On l'a désigné sous le nom de système babylonien et la plupart des savants le croient antérieur au système dit palestinien. Dans le système babylonien, les signes des voyelles sont généralement placés au-dessus des consonnes et non au-dessous; l'usage du point est beaucoup plus restreint et la forme des signes n'est pas la même que dans le système massorétique. Les signes des voyelles semblent être une réduction des lettres employées comme voyelles ou présentant quelque analogie avec le son de celles-ci : un point pour *î*, venant de la lettre י; un trait vertical pour *ô*, venant de ו; un א diminué et légèrement altéré, pour *â*; un ע raccourci et couché, pour *a* et *é* portant l'accent tonique. La voyelle *û* pleinement écrite est marquée par un point au milieu du ו, comme dans le système palestinien; la voyelle *ê*, par deux points placés horizontalement; *a* et *é* non toniques par deux points disposés transversalement au-dessus de la consonne; *e* muet et l'absence de voyelle sont marqués par un trait horizontal également placé au-dessus de la lettre, le même trait placé au-dessous des signes employés pour *â*, *û*, *ê*, *î*,

(1) Harris, *op. cit.* 236. Cet auteur observe aussi que les écoles orientales étaient plus florissantes que celle de Tibériade sous la domination des empereurs de Byzance.

représente *o, u, é, i*; au-dessus de ces signes et du signe de la voyelle *a* tonique, il représente les mêmes voyelles brèves devant une consonne redoublée. L'absence de signe correspondant au *ségol* du système palestinien et l'emploi de signes communs pour *a* et *é* méritent d'être remarqués : c'est un fait aussi intéressant pour l'histoire de la prononciation que l'emploi d'un même signe pour *â* et *o* (1).

Cette notation particulière des voyelles se trouve dans le plus ancien manuscrit daté qui soit connu jusqu'à ce jour, le manuscrit des Prophètes, copié en l'an 916, qui est conservé à Saint-Pétersbourg (2). Elle est certainement d'origine orientale; mais il n'est pas démontré qu'elle ait été, à un moment donné, employée chez les Juifs babyloniens à l'exclusion de l'autre, ni qu'elle soit plus ancienne que celle-ci. Les écrivains juifs ne mentionnent pas ce système particulier de vocalisation lorsqu'ils parlent des différences qui existaient entre les manuscrits bibliques des Juifs orientaux et ceux des Juifs de Palestine; ils citent même telle leçon orientale (3) qui suppose l'usage des voyelles massorétiques et non celui des voyelles dites babyloniennes. Dans les documents qui représentent ce système de voyelles on retrouve en plus ou moins grande quantité des éléments de l'autre système, qui sans doute existait dès lors et était parfaitement connu des Juifs orientaux. Le caractère mixte du système babylonien, qui joint au point et au trait, éléments de la vocalisation massoré-

(1) Pour plus de détails, v. Stade, *Lehrbuch d. hebräischen Grammatik.*

(2) Ce manuscrit contient seulement les *derniers Prophètes* du canon hébreu, c'est-à-dire, Isaïe. Jérémie, Ezéchiel et les douze petits prophètes. Il a été édité par Strack en 1876.

(3) On cite comme leçon orientale le mot ותעגב (*vatte'gab,* au lieu de *vatta'gab Éz.* XXIII, 5) écrit avec un *ségol.* Or le système babylonien n'a pas de *ségol.*

tique, de véritables lettres en forme minuscule, comme ont fait les Syriens occidentaux, donne à penser qu'on ne se trouve pas là en présence d'une invention originale qui aurait suivi son développement régulier, mais d'une combinaison bâtarde qui était destinée, dans la pensée de ses auteurs, à perfectionner un système déjà existant. Il y avait en Babylonie plusieurs écoles juives qui n'avaient pas toutes les mêmes traditions. C'est dans l'une de ces écoles qu'est né le système de vocalisation supralinéaire et qu'il a été appliqué, lorsque déjà le système des points avait pris un grand développement et achevait de se perfectionner dans d'autres écoles de la même contrée (1).

La notation des accents suivit un développement parallèle à celui de la vocalisation. De même que les points-voyelles indiquaient le sens de chaque mot en en réglant la prononciation, les accents servaient à marquer les rapports des mots entre eux et à orienter le lecteur dans l'interprétation générale de la phrase ou du verset. On avait adopté pour la lecture des Livres saints dans les synagogues et les écoles une espèce de modulation ou de cantilène en rapport avec le sens des propositions et le groupement logique des mots. C'est cette modulation que l'accentuation massorétique a eu pour but de fixer dans l'écriture, au moyen de signes qui se trouvent être en même temps les signes du son et les signes de la ponctuation. Chaque mot a été ainsi pourvu d'un accent qui affecte en général la syllabe tonique et qui marque la relation étroite d'un mot avec le suivant, ou bien au contraire son indépendance relative ou absolue à l'égard de ce qui suit, c'est-à-dire la fin d'un membre de phrase, celle d'une proposition, d'une phrase ou d'un verset. Le système est fort compliqué. Ses origines sont

(1) Cf. Harris, *op. cit.* 241.

aussi obscures (1) que celles des points-voyelles. Il a été certainement élaboré par les mêmes personnes et dans les mêmes conditions. Dans sa forme actuelle, il résume le travail de plusieurs générations, des essais divers successivement perfectionnés et finalement confondus dans un tout harmonique. La ponctuation dite babylonienne s'écarte de la ponctuation massorétique dans la forme qu'elle donne et la place qu'elle assigne à certains accents ; mais là aussi on trouve beaucoup d'éléments communs, notamment le trait vertical qui affecte la syllabe tonique du dernier mot d'un verset, les deux points qui suivent, et aussi l'accent qui marque le milieu du verset (2).

Des opinions diverses ont été émises sur l'époque où la ponctuation massorétique a pris tout son développement et a été fixée d'une manière définitive. Il est certain qu'elle n'était pas formée encore au VIe siècle ; et, d'autre part, on voit qu'elle passait pour très ancienne vers la fin du IXe siècle. Aaron ben-Ascher (3), suivant sans doute en cela l'opinion de son père Moïse ben-Ascher, attribue l'invention des points à la Grande Synagogue ; le gaon Mar Natronaï II (4) déclare qu'on ne doit pas ponctuer les manuscrits de la Loi, parce que Moïse n'a pas reçu la Loi avec les points et que ce sont les *chakamîm* (5) qui les ont inventés. Pour qu'une opinion de ce genre ait pu être établie dans la seconde moitié du IXe siècle, il faut que le système de ponc-

(1) Sur l'origine et le développement du système d'accentuation, v. Graetz, *Monatsschrift* 1882, p. 385-409.

(2) Seulement l'*athnach* est placé au dessus du mot qu'il affecte. Ms. de St-Pétersbourg, *supr. cit.*

(3) Mort vers 930 ; appartenait à une famille de massorètes dont le plus ancien membre connu, Ascher l'Ancien, est mort vers l'an 805. Harris, *op. cit*, 247.

(4) Chef d'école à Sura en Babylonie (859-869).

(5) Docteurs juifs contemporains de Notre-Seigneur.

tuation ait été fixé dans ses éléments principaux assez longtemps auparavant, probablement dès la fin du VII[e] siècle. Si l'on considère que la ponctuation dite palestinienne procède en quelque façon de celle des Syriens et ne paraît pas avoir subi l'influence arabe (1), cette conclusion sera rendue encore plus vraisemblable (2).

L'introduction des voyelles et des accents avait eu pour but immédiat de faciliter l'étude de la Loi et d'en régler la lecture. Mais le système de ponctuation fut bientôt appliqué aux autres livres de la Bible hébraïque. Ce travail mettait en plein relief les divergences du texte reçu et de la prononciation traditionnelle. Les mêmes hommes qui adaptèrent au texte sacré les points-voyelles et les accents relevèrent ces divergences avec plus d'exactitude qu'on ne l'avait fait jusqu'alors et ce sont eux qu'on appelle *massorètes*. Après l'introduction des points-voyelles, le centre principal des travaux massorétiques est à Tibériade en Palestine. Les écoles de Babylonie ne laissent pas néanmoins de s'y appliquer ; et de même que les Juifs orientaux ont eu leur Talmud et leurs targums, ils ont aussi leur Massore. L'apparition du karaïsme, dans la seconde moitié du VIII[e] siècle, donna un grand essor à l'activité massorétique : les karaïtes en appelaient à l'Écriture contre la tradition

(1) Il n'en est peut-être pas de même du système babylonien, dont la plupart des voyelles ont été obtenues comme les voyelles arabes par la réduction de lettres-consonnes. F. G. Moore, *Proceedings of the Am. or. Society*, oct. 1888, n. 17. Cf. Buhl, *op. cit.* 219. Dans quelques mss. karaïtes, provenant des environs de Bagdad, on trouve employé pour la voyelle *ŭ* le signe arabe qui représente *u*, c'est-à-dire un ו abrégé. Hoerning, *Description and Collations of six Karaite manuscripts of portions of the Heb. Bible in Arabic characters* (Londres, 1889).

(2) Certains auteurs, trompés par des documents apocryphes (fraudes du karaïte Firkowitsch), ont cru pouvoir nommer l'inventeur du système babylonien, qui aurait été un juif du VI[e] siècle, et les deux *karaïtes* inventeurs du système palestinien vers la fin du VIII[e] siècle.

rabbinique et ils mettaient les Prophètes et les Hagiographes au même rang que la Loi ; par suite, ils déployèrent un grand zèle pour les travaux de ponctuation, l'observation des anomalies du texte, la correction des manuscrits, et ils cultivèrent avec le même soin toutes les parties de la Bible hébraïque. L'intérêt de controverse engagea les défenseurs de la tradition, les rabbanites, à poursuivre les mêmes études (1). C'est alors sans doute que les divergences de la massore babylonienne et de la massore palestinienne furent observées et notées. On constata que les manuscrits orientaux différaient en beaucoup d'endroits des manuscrits occidentaux pour la ponctuation, dans l'emploi des lettres quiescentes, dans la notation du *keri-ketib*, dans la division des versets (2), et qu'ils présentaient même dans le texte des consonnes certaines variantes plus ou moins importantes. Cette comparaison ne donna pas beaucoup de résultats. Comme on ne jugeait pas les variantes d'après leur valeur critique, le relevé qu'on en faisait ne pouvait qu'engendrer la confusion, si l'une des traditions ne l'avait emporté décidément sur l'autre. La Massore de Tibériade a eu le dessus et nous est parvenue, tandis que la Massore babylonienne n'est guère connue que par l'autre, c'est-à-dire par les variantes orientales dont les docteurs palestiniens ont dressé les listes d'ailleurs incomplètes.

C'est alors qu'une différence essentielle et qui devait s'accroître progressivement se manifesta entre les manuscrits destinés à l'usage public, c'est-à-dire les textes liturgiques de la synagogue, et les manuscrits privés. On

(1) Touchant l'influence du karaïsme sur le développement de la Massore, cf. Graetz, *C. z. d. Psalmen*, 111, et Harris, *op. cit.* 244.

(2) Témoignage du gaon Zemach (vers 880), dans Graetz, *op. cit.* 112.

s'en tint pour les manuscrits officiels à la teneur et à la forme traditionnelles du texte. Les manuscrits pourvus de voyelles, d'accents, de notes massorétiques, se multiplièrent et servirent uniquement de livres d'études ou d'édification à l'usage des particuliers. On ne tarda pas à y introduire les targums à côté du texte, soit dans une colonne séparée, soit entre chaque verset ; les *keris* et *ketibs* furent écrits en marge, les voyelles du *keri* étant jointes au texte même ; les autres observations massorétiques furent également notées en marge, soit en abrégé à côté du texte, soit plus développées en haut et en bas des pages (1). Le manuscrit de Saint-Pétersbourg, dont nous avons déjà parlé, contient des notes massorétiques ainsi disposées. Les plus célèbres massorètes sont Moïse ben-Ascher, son fils Aaron, et le rival de celui-ci, Jacob (ou Moïse ?) ben-Nephtali. Les deux premiers vivaient à Tibériade et probablement aussi le dernier. Moïse ben-Ascher avait laissé des notes massorétiques jointes à son manuscrit de la Bible : on dit qu'une partie de ce manuscrit existe encore maintenant au Caire (2). Aaron ben-Ascher est la grande autorité rabbinique en matière de tradition textuelle et de ponctuation. Il est probable que les deux Ben-Ascher étaient karaïtes (3) ; Ben-Nephtali était rabbanite. Celui-ci combattit les règles massorétiques établies par Aaron ben-Ascher. Il ne représente pas, comme on l'a dit souvent, la tradition orientale, et il semble avoir été à Tibériade le chef d'une école opposée à celle des Ben-

(1) Harris, *op. cit.* 245.

(2) Il est daté de l'an 895 Mais son authenticité n'est pas certaine. Cf. Harris, *op. cit.* 246. et Dillmann, *op. cit.* 397.

(3) Opinion de Graetz et autres auteurs. V. les raisons pour et contre dans Harris. *op. cit.* 247.

Ascher (1). Le gaon Saadia († 942) écrivit aussi contre Aaron ben-Ascher. Mais les efforts de Ben-Nephtali et de Saadia ont été inutiles ; leurs œuvres massorétiques ne se sont pas conservées, et le manuscrit d'Aaron ben-Ascher a fait loi dans la tradition des siècles suivants (2). L'objet principal de la controverse entre Ben-Ascher et Ben-Nephtali était l'emploi du *metheg*, signe qui marque un accent secondaire ou qui a pour but de régler la prononciation de certaines syllabes. Ces docteurs ne s'accordaient pas non plus sur des questions particulières de vocalisation et d'accentuation (3). Quelques leçons de Ben-Nephtali ont été conservées dans le texte reçu. Aaron ben-Ascher avait écrit aussi de petits traités sur les points-voyelles, les accents, le *dageš* et le *raphé* (4), où les indications massorétiques se mêlaient à des observations grammaticales ; le tout fut incorporé dans un ouvrage connu sous le nom de דקדוקי הטעמים (*dikdukê-hateâmim*) « règles des accents (5) ».

On peut dire que les deux Ben-Ascher ont donné à la Massore sa forme définitive ; non qu'ils aient réduit en corps d'ouvrage toutes les observations qui avaient été faites antérieurement ; mais parce qu'ils en ont recueilli une grande partie et que leurs manuscrits ont servi de

(1) Les variantes de Ben-Ascher et de Ben-Nephtali n'ont pas de rapport avec celles des mss. orientaux et occidentaux.

(2) Un ms. conservé dans la synagogue karaïte d'Alep a été signalé à tort comme venant d'Aaron ben-Ascher. V. Wickes. *The accentuation of the Prose books*, VII-IX.

(3) La liste des variantes reproduite dans les bibles rabbiniques mentionne 864 (ou 867) leçons diverses dont quelques-unes seulement atteignent le texte des consonnes.

(4) Trait horizontal au-dessus d'une consonne ; marque l'absence du *dageš*, principalement du *dageš* doux ; se rencontre rarement dans les textes imprimés.

(5) Publié dans la première édition de la Bible rabbinique de Bomberg (Venise. 1518) ; édité séparément par Dukes (1846), puis par Baer et Strack (1879).

types soit pour la ponctuation, soit pour l'annotation massorétique reproduite partiellement dans les copies de la Bible. L'œuvre de la Massore a été en partie une compilation ; cette œuvre est représentée soit par les notes annexées au texte même, et que peut-être on avait relevées d'abord séparément (1), soit par des recueils d'observations plus ou moins étendus, résumant le travail de plusieurs auteurs et ayant la forme de dictionnaires. Les notes marginales placées à côté du texte constituent la *petite* Massore ; les notes plus étendues qui sont placées au-dessus ou au-dessous forment la *grande* Massore ; les listes de mots ou groupes de mots ayant entre eux quelque chose de commun étaient la plupart du temps rangées par ordre alphabétique et placées au commencement ou à la fin de la Bible, ou bien dans des livres spéciaux. C'est ce qu'on appelle la Massore *finale*. Un de ces dictionnaires massorétiques, connu sous le nom de *Okla veokla* nous est parvenu. On le trouve cité dans la seconde moitié du XII[e] siècle et il a pu être composé au XI[e] siècle (2). Son nom (אכלה ואכלה) lui vient des premiers mots de la liste à deux colonnes qui se trouve au commencement du livre : cette liste contient les mots qui se trouvent dans la Bible une fois sans le ו copulatif et une fois avec le ו. Ainsi la Massore a gardé jusqu'au terme de son développement l'esprit de minutie qu'elle tenait de son fondateur Akiba.

L'œuvre de la Massore a été diversement jugée. Avant de suivre l'histoire du texte biblique dans les temps plus rapprochés de nous, il importe d'examiner de plus près la valeur et la portée des travaux massorétiques en ce qui

(1) Harris, *op. cit.* p. 252, n. 3.

(2) Graetz (*Monatsschrift,* 1887, p. 1-34) a essayé de prouver que l'auteur de ce livre est le rabbin Gerson ben-Juda († 1028). V. Harris, *op. cit.* 254.

concerne la ponctuation, la critique et la conservation du texte.

Il est certain que la ponctuation massorétique ne représente pas d'une manière absolument exacte la prononciation de l'hébreu au moment où les différents livres de la Bible ont été écrits. Cette prononciation avait nécessairement varié en certains détails depuis l'époque de Moïse jusqu'à celle où l'hébreu cessa d'être une langue populaire et vivante ; elle dut changer aussi dans le temps qui s'est écoulé depuis la composition des livres canoniques les plus récents jusqu'à la fixation définitive du système des points-voyelles. Car il s'agit d'un système, et d'un système unique appliqué à tous les livres, aux plus anciens comme aux plus modernes. Si ce système était purement artificiel, il n'aurait aucune valeur grammaticale ou exégétique. Il peut contenir et il contient incontestablement une part de convention, puisqu'il donne à la prononciation de l'hébreu une fixité, une exactitude, une uniformité qui n'ont jamais existé dans aucune langue vivante, et qu'il représente la prononciation d'un texte lu suivant certaines règles, non pas celle du langage ordinaire. Mais il faut bien adopter un système pour lire les textes écrits dans une langue morte. La ponctuation massorétique a une valeur très appréciable parce qu'elle représente une tradition sérieuse, la seule tradition complète et directe qui nous renseigne sur la prononciation de l'hébreu. « Bien que les hommes soient les auteurs des points qui servent maintenant de voyelles au texte de l'Écriture, observe R. Simon, la lecture de ce texte n'a pas pour cela dépendu entièrement d'eux ; parce qu'ils ont seulement limité par le moyen de ces points la lecture qui était déjà reçue et autorisée par l'usage (1). » Au point de vue

(1) *Hist. crit. du V. T.* I, 27, p. 148.

philologique, la vocalisation des massorètes, prise dans son ensemble, est en parfaite harmonie avec la phonétique des langues qui appartiennent à la même famille que l'hébreu. Un système purement artificiel n'aurait pas eu ce caractère ; car les inventeurs de la ponctuation n'étaient pas en état d'apprécier la valeur grammaticale et philologique de la prononciation qu'ils entreprenaient de fixer par écrit. Les transcriptions de saint Jérome, celles d'Origène, qui sont plus anciennes encore, s'accordent en substance avec la lecture massorétique. Les données qu'on possède sur la prononciation du phénicien confirment également le caractère traditionnel de cette lecture. On peut en dire autant des transcriptions de noms propres qui se trouvent dans la version des Septante, pour autant qu'elles fournissent une base suffisante à la comparaison, et de celles qu'on rencontre dans les textes assyriens. Mais il est vrai aussi que ces moyens de contrôle permettent de constater certaines divergences dans les détails (1) et que parfois

(1) Ainsi la lecture Ῥαασσων (*Is.* VII, 1 ; II *Rois* XV, 37) au lieu de רְצִין *Reçin* est confirmée par la transcription assyrienne *Raçunnu*. Αὐση, au lieu de הוֹשֵׁעַ, *Hosée* (*Nombr.* XIII, 8), est confirmé par la transcription assyrienne *Ausih* (nom du dernier roi d'Israël) : on peut donc se demander si l'écriture מוצא, dans l'inscription de Siloé, ne correspond pas à la prononciation *mauça* au lieu de *moça*. L'assyrien et le grec s'accordent souvent pour mettre une voyelle dans des syllabes où l'hébreu massorétique n'a qu'un *scheva* incolore, par ex. dans les noms d'Askalon, Mageddo, Raçon (*supr. cit.*) etc. Les transcriptions des Hexaples omettent parfois le *scheva* dans la première syllabe d'un mot ; le plus souvent elles le remplacent par ε ou par la voyelle qui se trouve dans la seconde syllabe : Ex. φαλαγαυ = פלגיו (*pelagav* ; Ps. XLV, 5). Exemples du même genre dans les Septante : Σόδομα, Γόμορρα, etc. On doit observer que Ben-Ascher prescrit de lire *a* le *scheva* qui se trouve au commencement d'un mot, lorsqu'il est pourvu du *méthey* et de lui donner devant une aspirée le son de la voyelle qui suit ; ex. : בבוא (écrit *bebô*), *babo*, מאד (écrit *meôd*) *moôd*. Les Septante et Origène (s. Jérôme aussi le plus sou-

l'altération du texte ou d'autres motifs (1) ont induit les massorètes à consacrer des lectures qui n'ont jamais existé dans la langue parlée.

Comme apparat critique, la Massore contient « une infinité de minuties inutiles (2) » ; mais elle a gardé aussi des matériaux importants pour la correction du texte. Il suffit pour en tirer parti de ne pas considérer comme de profonds mystères les anomalies et les variantes signalées par la tradition, d'en examiner le caractère et d'utiliser les ressources qu'elles fournissent pour apprécier l'état du texte ou pour le corriger. Les irrégularités que la Massore constate et auxquelles elle s'efforce de remédier sont à prendre comme exemples des altérations que le texte a pu subir à une époque relativement récente et non comme la liste complète des modifications qu'il a subies depuis l'origine. S'il y a eu des lettres échangées, omises, ajoutées, transposées ; si l'on trouve des mots mal écrits, déplacés, superflus ou bien au contraire faisant défaut dans le texte, on ne doit pas attribuer ces différences « à Esdras, ni à aucun docteur inspiré de Dieu, mais aux copistes et à la diversité d'exemplaires, comme il arrive dans les livres grecs et latins (3). » C'est d'après les règles d'une critique saine et prudente qu'il convient de juger les variantes du *keri* et du *ketib*, celles des manuscrits orientaux et occiden-

vent) lisent *â* la voyelle que représente le *kameç* des Masorètes ; ils transcrivent invariablement פ par φ et redoublent souvent le ר ; ils lisent *ak* le pronom suffixe de la seconde personne du masculin singulier ; etc.

(1) La lecture *iraddof* (ירדף, *Ps.* VII, 6), par ex., est tout à fait barbare. C'est peut-être une combinaison des deux lectures possibles *irdof* et *ieraddêf* qui auraient été recommandées par des autorités différentes. Harris, *op. cit.* 240, n. 1.

(2) R. Simon, *op. cit.* I, 25, p. 137.

(3) R. Simon, *op. cit.* I, 25, p. 139.

taux (1), et toutes les parties de la Massore qui ont une signification pour l'histoire du texte.

Les travaux massorétiques ont eu pour résultat de conserver le texte sans altération notable. Mais le texte qu'ils nous ont conservé n'est pas l'original des différents livres qui font partie de l'Ancien Testament, c'est, à peu de chose près, le texte de ces livres tel qu'il a été stéréotypé par l'école d'Akiba. La Massore n'a pas amélioré ce texte : elle l'a empêché de se corrompre davantage. Elle n'est pas arrivée d'ailleurs à prévenir toutes les modifications et toutes les variantes qui s'introduisent naturellement dans les livres transmis par la copie, puisque la tradition babylonienne différait sur plusieurs points de la tradition palestinienne, et que les écoles orientales elles-mêmes n'étaient pas non plus d'accord sur tous les détails du texte (2) ni sur la façon d'écrire les voyelles. Le texte hébreu actuel est celui de la Massore palestinienne au x[e] siècle de notre ère, c'est à dire une recension particulière du texte fixé au second siècle par Akiba et ses disciples. Toutes les précautions prises durant l'âge talmudique et massorétique n'avaient pas empêché certaines variantes de s'y introduire ; et depuis la fin de l'âge massorétique, des variantes se sont glissées encore dans le texte de la Bible et dans celui des annotations qui l'accompagnent. La fixité et l'uniformité du texte hébreu massorétique sont choses relatives. Aucun texte n'a été plus scrupuleusement gardé ; mais, à défaut d'autres témoignages, les manuscrits seraient

(1) Graetz (*C. z. d. Psalmen*, 115-118) pense que les variantes massorétiques groupées sous la rubrique סבירין (*Sebirin*) et où l'on voit ordinairement des leçons conjecturales, seraient empruntées à des mss. orientaux. La rubrique ומטעין (jointe quelquefois à la précédente) signifierait que la leçon dont il s'agit doit être écartée.

(2) Certaines différences existaient à cet égard entre l'école de Sura et celle de Nehardéa. Harris, *op. cit.* 242, n. 1.

là pour témoigner que la copie des Livres saints n'a jamais été totalement exempte des accidents qui ont coutume de se produire dans la transcription des livres profanes.

Section vᵉ. — *Le texte hébreu de l'Ancien Testament depuis le* xiiᵉ *siècle jusqu'à nos jours.*

Les travaux massorétiques ont donné au texte de l'Ancien Testament sa forme définitive. Son histoire n'est plus signalée par des événements tels que la fixation de la leçon écrite au temps d'Akiba et l'introduction des points-voyelles durant la période que nous venons d'étudier. Il nous reste simplement à dire comment le texte s'est conservé, depuis la fin de l'âge massorétique, dans les manuscrits et dans les éditions imprimées.

Les manuscrits hébreux se partagent, comme nous l'avons dit, en deux catégories : les rouleaux des synagogues et les manuscrits privés.

Les rouleaux des synagogues ne contiennent que la Loi, les *haphtaroth*, ou sections des Prophètes qui sont lues publiquement, et les cinq livres qu'on désigne précisément sous le nom de *meghilloth* « rouleaux » (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther). La copie de ces rouleaux a toujours été très surveillée ; mais il est défendu de les vendre aux chrétiens ; et quand ils ne peuvent plus servir à l'usage liturgique, ils doivent être jetés dans la *geniza*, espèce de puits ou piscine annexée à la synagogue, où ils se consument sans être souillés par un contact profane. Les mêmes prescriptions s'appliquent aux manuscrits privés ; mais on conçoit qu'elles aient été observées moins rigoureusement. La Bibliothèque nationale possède néanmoins

cinq exemplaires du Pentateuque, du XIIIe et du XIVe siècle, qui ont été copiés pour l'usage des synagogues (1).

A la différence des manuscrits officiels, qui sont toujours sur parchemin en forme de rouleaux, les manuscrits privés sont écrits sur parchemin ou sur papier en forme de livres. Ils varient de format, depuis l'in-folio jusqu'à l'in-12, et sont généralement l'œuvre de plusieurs mains, un premier copiste ayant écrit le texte des consonnes, un autre les points, d'autres encore les corrections, la massore, ainsi que les targums et les commentaires rabbiniques qui sont joints souvent au texte scripturaire. Leur date et leur provenance sont souvent indiquées dans les souscriptions ou les notes finales ; mais il ne faut pas toujours se fier à ces indications, parce qu'il y en a de mensongères. Lorsque les manuscrits ne contiennent aucune donnée sur leur origine, on n'a plus que des critères assez vagues pour déterminer leur patrie et surtout leur âge. La forme des caractères et les autres particularités graphiques sont, en effet, des indices plus sûrs pour marquer le lieu où un manuscrit a été copié que la date précise à laquelle on doit le reporter. Les manuscrits se partagent en trois catégories générales selon le type d'écriture qui y est employé. Le caractère des manuscrits allemands et polonais est plus anguleux ; celui des manuscrits espagnols « est parfaitement carré et majestueux (2) » ; celui des manuscrits français et italiens a une forme intermédiaire. Il

(1) *Catalogue des mss. hébreux*, nos 56-60. On a pensé que les documents de ce genre pouvaient être des mss. composés pour l'usage des synagogues, et qui auraient été mis au rebus à cause de leurs défauts. Cette hypothèse n'est pas admissible pour la généralité des cas. Des circonstances particulières ont pu faire tomber ces mss. aux mains des chrétiens.

(2) R. Simon, *op. cit.* I, 21, p. 120.

existe un certain nombre de manuscrits privés en écriture rabbinique, forme cursive de l'écriture carrée, presque tous sur papier, sans points-voyelles ni massore et pourvus quelquefois d'une traduction arabe. Ils sont relativement récents. La plupart des manuscrits contiennent seulement une partie de la Bible. Sur cent-quatre manuscrits signalés dans le catalogue de la Bibliothèque nationale, vingt-cinq seulement contiennent tous les livres du canon hébreu (1). Généralement ces copies ont été faites par des Juifs et pour des Juifs ; quelques-unes cependant ont été rédigées par des chrétiens ou du moins pour eux. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale, contenant les livres de Jérémie, d'Ezéchiel et de Daniel, présente sur deux colonnes juxtaposées le texte hébreu et la Vulgate latine (2).

Très peu de manuscrits sont antérieurs au XII[e] siècle. Nous avons cité le manuscrit de Saint-Pétersbourg qui remonte au X[e]. Une bible complète, censée écrite en 1009 (ou 1010) et conservée aussi à Saint-Pétersbourg, un manuscrit de Cambridge, rapporté à l'an 856, sont tous les deux antidatés (3). Outre les manuscrits des deux Ben-Ascher et celui de Ben-Nèphtali, d'autres exemplaires encore ont joui d'une certaine célébrité chez les rabbins du moyen âge et sont maintenant perdus (4). Les ouvrages massorétiques mentionnent cer-

(1) Le ms. 13-14 est incomplet, mais a dû comprendre d'abord un troisième tome qui est perdu. *Catalogue supr. cit.*, p. 3.

(2) Ms. 99. La copie commence du côté gauche. *Catal.* p. 10.

(3) Pour la bible, v. Wickes, *op. cit.*, p. IX, et Buhl, *op. cit.*, 89; pour le ms. de Cambridge, v. Neubauer, *Studia biblica et ecclesiastica*, III, 27-36.

(4) V. Neubauer, *Studia*, III, 24. Le ms. de Hillel, que certains auteurs avaient voulu attribuer au célèbre rabbin du premier siècle avant J.-C., n'était pas fort ancien, puisque plusieurs variantes de ce ms., qui sont signalées dans la littérature postérieure, ont pour

taines variantes qu'ils présentaient. On recourait à ces manuscrits pour corriger les fautes qui s'introduisaient dans les exemplaires communs.

Les prescriptions les plus minutieuses ne peuvent rien contre la négligence des copistes et elles ne préviennent pas davantage les changements qui résultent des distractions inévitables ou de la volonté des scribes. Malgré toutes les précautions massorétiques, le texte traditionnel ne s'est pas conservé sans quelques modifications, surtout dans les manuscrits privés. Au XIII[e] siècle, Meïr ben-Todros (Abulafia), de Burgos, se plaint de ce que les meilleurs manuscrits du Pentateuque laissent à désirer, qu'ils ne s'accordent pas entre eux, que les notes massorétiques dont ils sont pourvus ne sont pas sûres (1): pour se procurer un exemplaire correct, il en collationne plusieurs de ceux qui passaient pour bons, et en cas de divergence, il suit la leçon recommandée par le plus grand nombre de témoins. Son contemporain Iakutiel ben-Iehuda, qui vivait probablement en France, s'insurge contre les copistes qui, nonobstant la Massore, corrompent le texte biblique,

objet la ponctuation (R. Simon, *op. cit.*, I, 22, p. 124): c'était probablement l'œuvre d'un Hillel qui vivait en Espagne au X[e] siècle. On ne saurait dire s'il y a quelque lien entre ce Hillel et Moïse fils de Hillel, qui a copié en 994 un ms. des Hagiographes conservé à Saint-Pétersbourg. Cf. J. Harris, *Academy* du 17 nov. 1888; et Neubauer, *Studia*, III, 23. On s'est occupé ces derniers temps des variantes d'un ancien ms. qui, d'après les témoignages rabbiniques, aurait été transporté de Jérusalem à Rome en l'an 70; on a cru pouvoir l'identifier à l'exemplaire de la Loi qui figura dans le triomphe de Titus. Il ne semble pas qu'on doive attacher grande importance à ces hypothèses, bien que les variantes dont il s'agit ne soient pas sans intérêt. Cf. Epstein, *Monatsschrift* 1885, p. 337-351; Hochmuth, *ibid.* 1886, p. 274-279; Neubauer, *Studia*, III, 19-22.

(1) Introduction au livre massorétique de cet auteur sur le Pentateuque, citée par Graetz, *C. z. d. Psalmen*, 114.

même celui du Pentateuque, par omission ou addition de mots : il veut aussi obtenir un texte exact, et, à cet effet, il collationne les écrits massorétiques ainsi que six manuscrits espagnols qu'il juge anciens et corrects. Reste à savoir si les bons manuscrits de Iakutiel n'étaient pas les mauvais d'Abulafia, et réciproquement (1). Ces essais de correction restaient d'ailleurs isolés ; ils n'ont jamais abouti et ne pouvaient pas aboutir à une révision générale de tous les manuscrits. L'uniformité absolue de toutes les copies est donc un idéal que la Massore a rêvé, mais qu'elle n'a point réalisé. Les notes massorétiques étaient moins encore à l'abri des accidents de transcription que le texte biblique, si bien que « la haie du texte » s'est trouvée insuffisante à le garantir tout à fait. Les manuscrits actuellement connus contiennent des variantes, non seulement en ce qui regarde la ponctuation, mais encore dans l'écriture des lettres quiescentes, et dans le texte même, soit par la substitution du *keri* au *ketib*, soit par d'autres changements qui ne sont, à la vérité, pour la plupart, que des fautes de copistes. Le nombre des variantes réelles, c'est-à-dire des leçons qui ne proviennent pas de simples accidents de transcription est relativement peu considérable ; plus restreint encore est le nombre de celles qu'on peut regarder comme véritablement anciennes et non comme des conjectures faites sur le texe massorétique (2).

(1) Iakutiel est pareillement auteur d'un ouvrage massorétique. Passage reproduit par Graetz, *loc. cit.*

(2) Sur les mss. de la Bible hébraïque, v. Strack. *Prolegomena critica in V. T.*, les catalogues imprimés des grandes bibliothèques, les préfaces des éditions partielles de Baer et Delitzsch. On trouve dans divers ouvrages des fac-simile d'anciens mss., par ex. dans Vigouroux, *Man. bibl.*, A. T. (7e éd.) I, 161 ; Trochon, *Introduction*. I, 283 ; Neubauer, *Studia*, III, 36, etc.

L'invention de l'imprimerie aurait permis de faire une édition correcte du texte traditionnel, si l'on avait dès l'abord collationné les meilleurs manuscrits massorétiques. Mais les premières éditions furent faites sur des manuscrits peu nombreux et dont on n'avait pas beaucoup discuté la valeur. On commença par imprimer certaines parties de la Bible: d'abord les Psaumes, en 1477 (sans indication de lieu), avec le commentaire de Kimchi entre chaque verset, sans points-voyelles ni accents, sauf dans les trois premiers psaumes et quelques versets des suivants, le texte étant d'ailleurs très défectueux (1); puis le Pentateuque vocalisé, en 1482, à Bologne, avec le Targum d'Onkelos et le commentaire de Raschi; les Prophètes, à Soncino, près Crémone, en 1486, avec les commentaires de Kimchi; les cinq Meghilloth, au même endroit et dans la même année; enfin, tous les Hagiographes, à Naples en 1487, avec des commentaires rabbiniques (2).

La première édition complète de la Bible hébraïque, avec voyelles et accents, fut imprimée à Soncino, en 1488, partie d'après les manuscrits, partie d'après les éditions antérieures, ce qui fait qu'elle est de valeur inégale, comme les sources d'où elle procède. C'est d'après cette édition qu'a été faite celle de Brescia (en 1494), sur laquelle Luther a préparé sa version de l'Ancien Testament. Le même texte, corrigé d'après quelques manuscrits, a été reproduit dans la première édition de la bible rabbinique de Bomberg (Venise 1517-1518), dans les éditions communes de Bomberg (1517-1521), de R. Estienne (1539 et suiv.), de Sébastien Münster (Bâle, 1534-1535).

(1) S. Baer, *Liber Psalmorum, praef.* IV-V.
(2) Dillmann, *op. cit.*, 398; Buhl, *op. cit.* 82.

La deuxième édition indépendante, préparée sur de bons manuscrits massorétiques, est celle qui a été imprimée dans la Polyglotte d'Alcala (1514-1517). Le texte est ponctué, mais non accentué.

Une troisième édition indépendante est celle que Jacob ben-Chayim a donnée dans la seconde bible rabbinique de Bomberg (Venise, 1525-1526). C'est dans cette bible que la division des livres en chapitres, imitée de la Vulgate, fut d'abord introduite. Le texte a été soigneusement revisé d'après la Massore, et la Massore elle-même a été reproduite aussi complètement que possible. « La petite Massore est écrite en lettres qu'on nomme rabbiniques, dans la marge intérieure de la Bible, entre le texte hébreu et la paraphrase chaldaïque. La grande est en partie au haut et au bas des marges du texte, et quelquefois à la marge au-dessous des commentaires (rabbiniques), écrite en lettres carrées; et en partie à la fin de toute la Bible, comme si c'était un ouvrage séparé ; ce qui fait qu'on distingue cette grande Massore en Massore du texte et en Massore de la fin (*Massora finalis*). Le style en est très difficile, car outre qu'elle est écrite en langue chaldéenne, la plupart des mots sont abrégés, principalement dans la petite Massore (1). »

On trouve dans les éditions postérieures un texte mêlé. Ces éditions procèdent généralement du texte d'Alcala et de celui de Bomberg ; il suffit de mentionner l'hébreu des Polyglottes d'Anvers (1569-1572), de Paris (1629-1645) et de Londres (1654-1657), l'édition de Hutter (Hambourg, 1587) et celles de Reineccius (Leipzig, 1725 et suiv.). Le texte de l'édition commune (1611) et celui de la Bible rabbinique de Buxtorf (1618-1619) sont

(1) R. Simon *op cit.*, I, 25, p. 136.

dans les mêmes conditions, si ce n'est que Buxtorf s'est conformé le plus possible aux données de la Massore. Joseph Athias a publié en 1661, à Amsterdam, l'édition qui a depuis servi de base à toutes les autres (1); il avait revisé le texte des éditions précédentes sur quelques manuscrits anciens. Parmi les éditions qui procèdent du texte d'Athias, il suffit de mentionner celles de Jablonsky (Berlin, 1699), de J. H. Michaelis (Halle, 1720) et celle de Van der Hooght (Amsterdam, 1705), qui a été jusqu'à ces derniers temps comme le texte reçu de la Bible hébraïque. Les éditions de Jahn (Vienne, 1806), de Hahn (Leipzig 1832, plusieurs fois rééditée) de Theile (Leipzig, 1849), S. Davidson (Londres, 1855), reproduisent à peu de chose près le texte de Van der Hooght.

Ces éditions n'ont pas atteint pleinement le but qu'elles poursuivaient, à savoir, donner une reproduction exacte du texte massorétique. La Massore, même dans les grandes bibles rabbiniques de Bomberg et de Buxtorf, n'était pas éditée avec une correction parfaite; et l'on n'a pas appliqué rigoureusement et avec suite, pour fixer le texte, le principe de critique d'après lequel on doit se régler sur les plus anciens et les meilleurs manuscrits (2). Les grandes collections de variantes qui ont été faites au siècle dernier par Benjamin Kennicott et J. Bernard de Rossi ne sont pas l'équivalent d'une édition critique et ne sont pas suffisantes pour la prépa-

(1) La numération des versets, imitée de la Vulgate (éd. de Rob. Estienne, 1555) se trouve déjà en partie dans une édition de 1557 (*Editio sabbioneta* Pentateuque, Meghillot et Haphtaroth. La numération y est indiquée de cinq en cinq versets par une lettre hébraïque.) Mais l'édition d'Athias paraît être la première qui présente le système complet de notation reproduit dans les éditions modernes.

(2) Dillmann, *op. cit.*, 399.

rer ou la remplacer. Kennicott, dans son *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (Oxford, 1766-1780), et de Rossi dans ses *Variæ lectiones Veteris Testamenti* (Parme, 1784-1788 ; *Supplementum*, 1798) ont relevé seulement les variantes du texte des consonnes. Kennicott avait fait lui-même ou fait faire par Bruns, professeur à Helmstadt, et d'autres collaborateurs, la collation de 615 manuscrits, de 52 éditions et du Talmud. Le résultat de ces recherches fut publié dans une édition de la Bible hébraïque sans points-voyelles ni accents. Une partie seulement des documents cités ont été collationnés entièrement ; les autres ne l'ont été que pour des passages choisis, et certaines collations ont été faites avec un soin médiocre. De Rossi s'est borné à recueillir les variantes de certains passages déterminés. Aux matériaux fournis par l'édition de Kennicott il joignit la collation de 700 manuscrits hébreux et d'environ 300 éditions imprimées. Sur la quantité innombrable de variantes qui ont été ainsi recueillies, il y en a très peu qui aient une valeur pour la critique du texte : la plupart ont pour objet l'addition ou l'omission de lettres quiescentes, ou bien ne sont que des fautes de copistes.

Il y a beaucoup plus à prendre pour la correction du texte massorétique dans l'ouvrage que Meïr ben Todros († 1244), dont nous avons parlé plus haut, a composé sur la Massore du Pentateuque et qui a pour titre מסרת סיג לתורה (1), « la Massore, haie de la Loi » ; dans l'ouvrage analogue de Menahem de Lonzano (2), אור תורה, « la lumière de la Loi » (Venise, 1618); dans le commentaire critique composé en 1626 par Salomon de

(1) Imprimé à Florence en 1750.

(2 Collation de dix mss., la plupart espagnols, avec le texte de l'éd. de Bomberg, in-4, 1554.

Norzi, et qui s'étend à toute la Bible (1) ; dans les éditions modernes de la Massore ou d'anciens ouvrages massorétiques (2) ; enfin dans les manuscrits anciens qui n'étaient pas connus ou qui n'ont pas été collationnés pour les éditions de la Bible hébraïque (3).

Une édition critique du texte hébreu massorétique a été commencée en 1861 par Seligmann Baer, avec la collaboration de Franz Delitzsch († 1890). Ont été publiés jusqu'à ce jour : la Genèse, Isaïe, Job, les douze Prophètes, les Psaumes, les Proverbes, Daniel, Esdras-Néhémie, Ezéchiel, les cinq Meghilloth, les Chroniques, Jérémie. Delitzsch observe, dans la préface de la Genèse, que dans toutes les éditions antérieures, même les plus soignées, la tradition massorétique n'a pas été observée avec une fidélité entière ; on y trouve non seulement des fautes d'accentuation et de vocalisation, mais encore des mots altérés dans le texte des consonnes, par exemple בכור עשן au lieu de בבור עשן (I *Sam.* XXX, 30) « à Bor-Asan », leçon recommandée par les manuscrits corrects et par les Septante (4).

Quand cette édition sera terminée, on possèdera un

(1) Ce commentaire est fondé sur une collation sérieuse de plusieurs mss., la plupart espagnols, comme ceux du précédent (Harris, *op. cit.* 255) ; publié à Mantoue 1742-1744, sous le titre de מנחת שי « tribut d'offrande », puis dans la Bible de Vienne, 1813-1816 (Buhl, *op. cit.* 83).

(2) Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Venise 1536 ; traduction allemande par Semler, Halle 1772 ; nouvelle édition avec traduction anglaise par Ginsburg, Londres, 1867. Buxtorf, *Tiberias sive commentarius masoreticus triplex*, Basle 1620. Frensdorff, *Massora magna*, I p., Hanovre 1876. Ginsburg, *The Massorah compiled from. Mss.* I-III, Londres 1880-1885. Derenbourg, *Manuel du lecteur*, *Journ. Asiat.*. 1870.

(3) Notamment le fameux *Cod. Babylonicus Petropolitanus*, dont il a été question plus haut. Dillmann, *op. cit.* 399.

(4) *Liber Genesis*, *præf.* V-VI.

bon texte de la Bible massorétique; mais il s'en faudra que ce soit le texte primitif de la Bible. Ce sera le texte de la Massore occidentale et non pas même tout à fait le texte qui fut canonisé au second siècle de notre ère. Pour ce qui est de l'état du texte à l'époque des Septante, on ne le connaîtra toujours que par les Septante; et quant à la forme originale des livres, on ne pourra la reconstituer en maint endroit qu'en corrigeant le texte reçu avec l'aide des témoins antérieurs à la Massore, principalement des Septante, et par la conjecture critique.

Section VIe. — *La critique textuelle de l'Ancien Testament.*

La Massore est déjà dans quelques-unes de ses parties une critique du texte hébreu, et les variantes du *keri* et du *ketib*, quoi qu'en aient pensé ceux qui les ont relevées, sont en réalité une correction plus ou moins réussie du texte biblique. Il y a bien aussi quelques essais de critique textuelle dans les travaux d'anciens grammairiens qui ont porté leur attention sur les variantes provenant d'une substitution de lettres (1). Toutefois le travail de la critique rationnelle n'a commencé véritablement qu'au XVIIe siècle, lorsqu'on a posé et résolu d'une manière scientifique la question de la date et de la valeur qu'il convenait d'attribuer à la ponctuation des massorètes.

(1) Abraham le Babylonien, au Xe siècle (v. Neubauer, *Journ. asiat.* 1863, t. II, 197); au XIIe, Jona ibn Gannach, dans son *Kitab al Luma'*; l'auteur de la compilation grammaticale éditée par J. Derenbourg sous le titre de Manuel du lecteur, *supr. cit.* (se trouvait en tête d'un ms. du Pentateuque de l'an 1390). Ces trois grammairiens sont cités par Graetz, *C. z. d. Psalmen*, 120.

On a vu plus haut que la tradition juive avait perdu assez rapidement le souvenír de l'origine récente des points-voyelles, bien que les plus graves autorités ne fussent pas d'accord sur l'époque à laquelle on devait la faire remonter. De loin en loin, certains docteurs émettent encore des opinions analogues à celle de Mar Natronaï II (1). Elias Levita (1471-1549) ne croyait pas non plus que les points-voyelles eussent été inventés par Esdras et la Grande Synagogue. Luther était persuadé que les points-voyelles n'existaient pas encore au temps de saint Jérôme et n'hésitait pas à s'écarter de la vocalisation massorétique lorsqu'il ne la trouvait pas conforme au témoignage du Nouveau Testament (2). Zwingle et Calvin se sont prononcés dans le même sens. Toutefois l'opinion d'Aaron ben-Ascher était devenue commune chez les Juifs, et ils se persuadaient volontiers que le texte tout entier, consonnes et voyelles, était l'œuvre d'hommes inspirés. Les théologiens protestants ne tardèrent pas à suivre en grand nombre une théorie qui s'harmonisait parfaitement avec leur doctrine de l'inspiration et dont on peut dire, jusqu'à un certain point, qu'ils avaient besoin dans leur polémique contre l'Église romaine et la Vulgate. « Comme la lecture de la Bible, dit Richard Simon, dépend en quelque façon de ces sortes de points qui tiennent maintenant la place de voyelles, il semble qu'on ne pourra pas dire que l'Écriture soit entièrement la parole de Dieu, puisqu'une partie est de l'invention des hommes. Les plus zélés protestants ont reconnu que ce principe était dangereux

(1) Buhl, *op. cit.* 209 mentionne les grammairiens Menahem ben-Sarug (milieu du Xe siècle) et Juda Chayug (fin du Xe siècle) : opinions analogues chez des écrivains chrétiens, Raimond Martin (XIIIe siècle) et Nicolas de Lyra (XIVe siècle).

(2) *C. in Gen.* XLVII, 31, cité par Buhl, p. 211.

et capable de détruire le principal fondement de leur religion (1). » Ils proclamèrent donc, avec le commun des auteurs juifs, l'inspiration des points-voyelles. Les deux Buxtorf surtout dépensèrent beaucoup d'érudition pour soutenir cette thèse insoutenable.

Ce fut un protestant, Louis Cappel († 1658), qui en démontra la fausseté dans son *Arcanum punctationis revelatum* publié à Leyde, sans nom d'auteur, en 1624. Buxtorf le jeune voulut à son tour le réfuter en 1648, dans son *Tractatus de punctorum et accentuum in libris V. T. hebraicis origine, antiquitate et auctoritate*. En 1643, Buxtorf avait écrit son livre *De litterarum hebraicarum genuina antiquitate*, où il soutenait que l'usage de l'écriture carrée était aussi ancien que Moïse. Cappel (*Diatribe de veris et antiquis Hebræorum literis*, 1645) lui répondit en prouvant que l'écriture dite samaritaine était plus ancienne que l'écriture carrée. C'est alors que Buxtorf entreprit son adversaire sur la question des points-voyelles. Il essayait de prouver que, d'après la tradition juive, les points-voyelles avaient pour auteurs Moïse et les autres écrivains bibliques, ou tout au moins Esdras. L'intérêt théologique passionnait ce débat où il ne s'agissait pas uniquement des points et des accents, mais de l'autorité même du texte massorétique. Car Louis Cappel ne soutenait pas seulement l'origine récente des points-voyelles ; il pensait aussi que dans les cas où les anciennes versions supposent une leçon différente de celle qui est présentée par le texte traditionnel des consonnes, les versions ont quelquefois raison contre l'hébreu actuel. Il avait composé sa Critique sacrée (*Critica sacra, sive de variis quæ in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri*

(1) *Hist. crit. du V. T.* I, 27, p. 146.

sex) pour montrer les défectuosités du texte massorétique, et, au dire de Richard Simon, il les avait un peu exagérées. Ce livre écrit dès 1634 ne fut imprimé qu'en 1650, parce que les théologiens protestants réussirent à en empêcher la publication à Genève, à Sedan et à Leyde. « Le P. Petau, jésuite, le P. Morin de l'Oratoire et le P. Mersenne, minime, obtinrent le privilège du roi pour le faire imprimer (à Paris). Ce qui alarma tellement la cour de Rome qu'elle fut sur le point de le condamner, à causé que c'était une chose sans exemple qu'on imprimât en France avec privilège du roi les livres des hérétiques où il était traité de matières de théologie. Mais le P. Morin, qui avait eu part à cette impression et qui peut-être n'en avait pas prévu toutes les suites, écrivit » au cardinal Barberini (1) « qu'on ferait plaisir à Cappel de condamner à Rome sa critique, qui lui avait attiré la haine de ceux de sa secte; et qu'en même temps, on ferait tort aux catholiques, qui se servaient de l'autorité de ce livre pour montrer que les protestants n'avaient aucun principe assuré de leur religion en rejetant la tradition de l'Église (2). »

L'ouvrage de Cappel avait été communiqué en manuscrit à divers savants; et Buxtorf ayant eu connaissance des opinions qui y étaient défendues l'avait déjà combattu dans son livre sur la ponctuation massorétique, lui reprochant de détruire le fondement de la foi. Cappel en imprimant sa critique y joignit une réponse justificative (*Defensio adversus injustum censorem*) où il déclarait que les altérations du texte n'avaient aucune conséquence à l'égard de la doctrine révélée, et que la foi et la morale demeuraient sauves même dans le texte

(1) Lettre du 27 nov. 1653, citée par R. Simon dans la préface de son *Hist. crit. du V. T.*

(2) *Hist. crit. du V. T. préf.*

hébreu, qui n'a pas été gardé sans altération, et dans les anciennes versions, qui ne sont pas non plus tout à fait exactes. C'est à peu près ce que disent maintenant les théologiens catholiques lorsqu'ils défendent l'autorité de la Vulgate. Mais une telle opinion devait paraître subversive aux protestants rigides, d'autant que la nécessité du magistère ecclésiastique est rendue évidente par l'incertitude même des textes scripturaires. Buxtorf réfuta ex professo la critique de Cappel dans son *Anticritica seu vindiciæ veritatis hebraicæ adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram, quibus sacrosanctæ editionis Bibliorum hebraicæ authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur* (Bâle, 1653). Bien que l'opinion de Cappel fut conforme à celle des premiers réformateurs et même à celle des principaux docteurs protestants du XVIIe siècle (1), ce fut la thèse de Buxtorf qui l'emporta bientôt dans les écoles protestantes, surtout en Suisse et en Allemagne. Cappel passa pour un ennemi des Écritures (2). La confession

(1) Témoignage d'Alexandre Morus, professeur de Genève à qui l'ouvrage de Cappel avait été communiqué avant sa publication (cité par R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* III, 20, p. 478). Morus cite les noms de Drusius, Casaubon, Scaliger, Erpenius, Saumaise, Grotius, Heinsius, et il dit : *nec dubitem quin ejus causa vicerit, si res doctorum suffragiis et auctoritate transigatur.* Mais les pasteurs étaient d'un autre avis et la *Critica sacra* les épouvantait : *opus quantivis pretii* (dit encore Morus) *sed a multis zelo Dei flagrantibus etiam hic Genevæ reformidatum.*

(2) Wasmuth, dans ses *Vindiciæ S. hebrææ Scripturæ* (Rostock 1664), écrivait : *Cappellus profanus Bibliomastix, et ejus critica atheismi buccina et Alcorani fulcimentum publica flamma abolendum.* De son côté, Isaac Vossius, appelait les défenseurs des points-voyelles : *asellos togula cinctos professoria, pro clypeo gestantes Biblia masoretica cum omnibus suis punctis.* Passages cités *Hist. crit. du V. T.*, préface de l'éditeur.

de foi dressée par Heidegger en 1675 et adoptée par les Églises réformées de Suisse canonisa sans aucune restriction (1) le texte massorétique de l'Ancien Testament. La critique textuelle y était expressément condamnée et le texte hébreu déclaré authentique dans le sens le plus absolu, à l'exclusion des versions (2).

Ce n'est pas qu'il n'y eût de bonnes raisons théologiques à faire valoir contre l'autorité absolue et exclusive du texte hébreu. Cappel, qui avait traité en critique une question que ses adversaires traitaient surtout en théologiens, n'avait pas insisté sur l'importance que donnaient à la version des Septante l'usage qui en était fait dans le Nouveau Testament et le témoignage de l'Église primitive. Le P. Morin († 1659), qui diminuait beaucoup plus que Cappel l'autorité du texte hébreu, fit valoir ces arguments, et Isaac Vossius s'en servit après lui. « S'étant proposé de donner au public une seconde édition des Septante selon l'exemplaire du Vatican (en 1628) et de faire imprimer dans la Polyglotte

(1) *Can. 2 : In specie autem hebraicus V. T. codex. quem ex traditione ecclesiæ judaicæ, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος, *ut fidei et vitæ nostræ, una cum codice N. T. sit canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem, universæ quæ exstant versiones, sive orientales sive occidentales exigendæ, et sicubi deflectunt, revocandæ sunt.*

(2) *Can. 3 : Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem quam hebraicus codex exhibet humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem hebraicam quam minus commodam judicant configere eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus græcis, codice samaritano, targumim chaldaicis vel aliunde etiam, imo quandoque ex sola ratione emendare religione neutiquam ducunt, neque adeo aliam lectionem authenticam quam quæ ex collatis inter se editionibus, ipsiusque etiam hebraici codicis, quem variis modis corruptum esse dictitant, adhibita circa lectiones variantes humani judicii* κρίσει *erui possit agnoscunt.*

de Paris l'exemplaire hébreu-samaritain du Pentateuque, » le P. Morin « forma dès ce temps-là le dessein de détruire autant qu'il lui serait possible, le texte hébreu d'aujourd'hui, afin de faire valoir davantage la version des Septante et le Pentateuque hébreu-samaritain..... Il crut rendre par ce moyen un grand service à l'Église, en défendant par toutes sortes de voies les anciennes versions qu'elle avait approuvées par un long usage (1). » C'est à l'Église et non aux Juifs qu'il faut demander les véritables exemplaires de l'Écriture (2). Isaac Vossius (3), bien que protestant, suivit les mêmes errements que le P. Morin; il regardait la version des Septante, qui avait été la Bible des Apôtres, comme divinement inspirée, le texte hébreu ayant été altéré volontairement par les Juifs, en sorte qu'il attribuait au texte de la version grecque la même autorité absolue que d'autres protestants reconnaissaient à la Bible massorétique.

Richard Simon observe avec raison qu'il y avait un milieu à garder entre ces deux extrémités. « On ne peut pas nier que les exemplaires hébreux et grecs auxquels les protestants donnent la qualité d'originaux n'aient été en effet altérés en une infinité d'endroits; mais il ne faut pas les abandonner pour cela, afin de suivre entièrement les anciennes versions, soit grecque ou latine, que l'Église a autorisées par un long usage, mais on doit tâcher de réparer le mieux qu'il sera possible ces premiers originaux de la Bible, tant sur le texte hébreu d'aujour-

(1) Richard Simon, *op. cit*, 464.

(2) *Quæramus ergo divina oracula in Ecclesia et ab Ecclesia, eaque non de alienigenarum nedum hostium manibus sed de Ecclesiæ pastophoriis et archivis promamus et excipiamus*, Morin, *Exercitationum biblicarum de hebræi græcique textus sinceritate libri duo*, passage du livre 1er, cité par R. Simon, p. 465.

(3) *De LXX interpretibus eorumque translatione*, (1661).

d'hui que sur les anciennes versions de l'Écriture..., et bien que nous puissions établir une règle certaine de notre créance sur les versions que l'Église a approuvées, la même Église n'a pas prétendu que ces versions fussent infaillibles dans toutes leurs parties et qu'on ne pût rien faire de plus exact (1). »

Le fameux oratorien a bien mérité d'être appelé le père de la critique sacrée; il en a posé les vrais principes surtout en ce qui regarde la critique textuelle. Les chapitres du troisième livre de l'*Histoire critique* où il expose son « projet d'une nouvelle version de l'Écriture sainte » ont été écrits par un maître, un maître qui, malheureusement, n'a pas fait école.

Au XVIII[e] siècle, le P. Houbigant entreprend de corriger le texte hébreu dans son édition de la Bible hébraïque avec traduction latine et notes critiques (2). Il reproduit le texte de Van der Hooght sans ponctuation ni massore; les nombreuses corrections qu'il fait au texte sont indiquées dans les notes et sa traduction représente le texte corrigé. Plusieurs de ces corrections sont justifiées; souvent aussi la leçon massorétique est sacrifiée avec trop de facilité pour des leçons recommandées par le Pentateuque samaritain ou par les Septante.

Kennicott avait sur la valeur du texte massorétique les mêmes idées que les précédents, et il a plaidé la cause du Pentateuque hébreu-samaritain contre le Pentateuque de la tradition juive (3). Mais ses opinions n'eurent pas plus d'influence sur le développement de

(1) *Hist. crit. du V. T.* III, 18, p. 465.

(2) Les Prolégomènes furent imprimés d'abord en 1745; puis reproduits dans l'édition de la Bible en 1753 (Paris); les notes critiques ont été réimprimées à part (Francfort-sur-le-Mein, 1777).

(3) *Dissertatio generalis* dans le second volume du *V. Test. hebraicum c. var. lectionibus.*

l'exégèse protestante que les opinions de Richard Simon et de Houbigant n'en ont eu sur celui de l'exégèse catholique. Cappel avait rendu un signalé service à la science scripturaire en démontrant que la ponctuation massorétique est relativement récente; le P. Morin nonobstant ses exagérations, avait fait valoir l'importance des Septante pour la correction du texte hébreu; Richard Simon avait formulé de la manière la plus exacte les droits et les devoirs de la critique textuelle. La critique cependant n'accomplit pas son œuvre. La force des habitudes et des intérêts théologiques l'empêcha de prendre son essor : l'exégèse catholique continua de s'attacher au texte de la Vulgate et l'exégèse protestante à l'hébreu massorétique.

Ce sont les exégètes rationalistes qui ont repris d'abord en notre siècle l'œuvre que la science orthodoxe avait négligé de poursuivre. Les grandes collections de variantes publiées par Kennicott et de Rossi avaient plutôt rassuré qu'ébranlé l'opinion commune des exégètes protestants sur la valeur du texte massorétique. Tous les manuscrits offraient une telle conformité, sous une multitude de variantes sans portée, que l'on était naturellement disposé à croire que les Juifs avaient de tout temps conservé le texte biblique avec le même soin scrupuleux. On ne songeait pas que la fixité du texte depuis une certaine époque ne prouve rien pour les temps plus reculés et qu'il reste toujours à déterminer le rapport du texte reçu avec le texte primitif, rapport que la comparaison de manuscrits provenant tous d'une recension unique, postérieure de plusieurs siècles à la composition des livres, ne permet pas d'apprécier.

Justus Olshausen constata le premier et n'hésita pas à déclarer que les commentateurs en admettant comme

exactes toutes les leçons du texte massorétique sont amenés souvent à violenter la grammaire et le dictionnaire (1). Selon lui, le simple examen de la Bible, d'après les règles de la grammaire et de la logique, démontre que la lecture primitive a été corrompue en plusieurs endroits. Ainsi Olshausen ne va pas chercher hors du texte traditionnel la preuve des altérations qu'il a subies. Il essaie de remédier à ces altérations par la conjecture critique. Ses principes sont exacts, mais ils ne constituent pas une méthode complète de critique textuelle, attendu que les anciennes versions, surtout la version des Septante, fournissent pour la correction du texte hébreu des éléments plus solides que la simple conjecture.

Un autre critique, Thenius, dans son commentaire sur les livres de Samuel (2), montra le parti qu'on peut tirer des Septante pour la critique du texte hébreu, bien qu'il ait, dans certains cas, accordé trop de confiance à la version grecque. J. Wellhausen, en soumettant le texte des livres de Samuel à un nouvel examen, s'est gardé de cet excès, et l'étude qu'il a publiée (3) en 1871 fait époque dans l'histoire de la critique textuelle. Les travaux des critiques antérieurs et notamment le livre d'Abraham Geiger sur le texte et les versions de la Bible (4) lui avaient donné l'idée de faire la critique suivie d'un livre biblique, parce qu'il lui semblait, avec raison, que la correction des passages détachés ne peut ordinairement s'effectuer avec des garanties suffisantes

(1) *Emendationen z. A. T.*, 1826; seconde édition du *Job* de Hirzel, 1852; *Commentor zu d. Psalmen*, 1853; *Lehrbuch der hebr. Sprache*, 1861.

(2) Première édition 1842.

(3) *Der Text der Bücher Samuelis.*

(4) *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums.* (1857).

de certitude si l'on n'a d'abord étudié dans l'ensemble le caractère du texte traditionnel et celui des altérations qu'il a subies. Jusqu'à présent, observe-t-il, on s'est empressé de soigner le malade sans avoir bien étudié sa constitution (1).

Geiger avait essayé d'expliquer les transformations du texte hébreu; mais il s'était trop hâté de conclure et de formuler un système dont un examen plus attentif de la Bible massorétique et de la Bible grecque a démontré la fausseté. Selon lui, le texte de l'Ancien Testament aurait été conservé peu fidèlement par les Sadducéens depuis le temps d'Esdras jusqu'au premier siècle de notre ère; puis ce texte aurait été fixé par l'école d'Akiba et le parti pharisien, après que le parti sadducéen eut été anéanti dans la ruine de Jérusalem et la répression de la dernière révolte des Juifs sous Adrien. Les Sadducéens, c'est-à-dire le parti sacerdotal et aristocratique, ne se seraient pas fait scrupule de modifier les anciens textes dans l'intérêt de leurs prétentions. Les pharisiens, c'est-à-dire le parti démocratique, auraient eu plus de respect pour la lettre de l'Écriture et ils auraient conservé en maint endroit la vraie leçon, qui était altérée dans les exemplaires sadducéens; mais ils ont retenu aussi des passages modifiés par leurs adversaires, parce qu'ils ne se trouvaient plus en mesure de restituer la lecture primitive, et que la tendance sadducéenne n'était pas sensible en ces endroits. Au lieu d'altérer le texte au profit de leurs idées et de leurs revendications, comme faisaient les Sadducéens, les Pharisiens se contentaient d'interpréter d'une manière artificielle et arbitraire les passages embarrassants.

(1) *Op. cit.* préf. I.

De cette théorie générale il n'y a qu'une seule chose à retenir, à savoir : que pendant un assez long temps, le texte de la Bible n'a pas été fort exactement gardé ; après quoi une réaction s'est faite contre les procédés trop libres des siècles antérieurs à notre ère. Mais les causes qui ont produit d'abord les modifications du texte n'ont pas été temporaires et ne sont pas en rapport direct avec les querelles des Sadducéens et des Pharisiens. L'histoire du texte ne commence pas au temps d'Esdras ; elle commence pour chaque livre à l'époque où ce livre a été composé. Geiger lui-même reconnaît qu'il y a toute une série de changements qui répondent à une cause générale et non aux tendances particulières d'une secte, par exemple, la substitution du mot *bošet* « honte » au mot *baal* dans Isboset, qui s'appelait de son vrai nom Isbaal (1), ou bien celle du nom divin El au même mot Baal dans Eliada, pour Baaliadia (2) ; le remplacement des mots obscènes par des mots indifférents, tel qu'il est prescrit dans le *keri* de la Massore ; de même les simples fautes de copie auxquels le *keri* a pour but de remédier.

Wellhausen accepte la thèse de Geiger en ce qu'elle a de vrai. Il fait très large la part de l'élément subjectif dans les modifications que le texte biblique a subies dans les temps anciens : les copistes, dès avant l'époque d'Esdras, se sont fait souvent les interprètes du texte en remplaçant tel mot par un synonyme, en ajoutant tel mot ou membre de phrase par manière d'explication ;

(1) « Homme de Baal »; cf. II *Sam.* VII, 8 et I *Chron.* VIII, 33, IX, 39. Le nom de Baal était sans doute employé au sens étymologique (baal = seigneur) et s'appliquait à Iahvé. Même cas pour Miphiboset qui s'appelait en réalité Meribaal ; cf. II *Sam.* IV, 4 et I *Chron.* VIII, 34, IX, 40.

(2) Cf. II *Sam.* V, 16 et I *Chron.* XIV, 7. Ierubbaal (Gédéon) est travesti en Ierubboset, II *Sam.* XI, 21.

mais les changements qui ont pu être introduits à raison des divergences théologiques ou autres, sont extrêmement rares (1). On doit tenir grand compte dans la critique du texte des changements de l'écriture, surtout en ce qui concerne les lettres quiescentes. La version des Septante peut servir à corriger l'hébreu massorétique et il ne faut pas prendre dans un sens trop absolu l'assertion de P. de Lagarde : « Avant qu'on ait rétabli la version grecque dans sa forme primitive la recension égyptienne de la Bible ne peut pas servir au contrôle de la recension palestinienne (2). » Sans doute on ne doit pas employer à la critique du texte hébreu ce qui n'appartient pas réellement à la version des Septante, et il ne faut pas considérer comme appartenant réellement aux Septante tout ce qui se trouve dans nos éditions : ainsi, notre texte grec contient beaucoup de mots ou de passages traduits en double et qu'on ne saurait utiliser avant d'avoir dégagé la leçon primitive du doublet qui lui est surajouté. Mais il n'est pas nécessaire d'attendre l'édition définitive des Septante pour faire de cette version un usage critique. « On peut opérer sans danger avec un couteau à deux tranchants, lorsqu'on sait qu'il coupe des deux côtés, et que l'on s'en sert avec précaution (3). » Les passages les plus importants pour la critique du texte massorétique sont ceux où le grec s'éloigne de l'hébreu actuel. Or ces passages, par cela même qu'ils s'écartent de notre texte hébreu ont

(1) Wellhausen (*op. cit.* 30) cite en exemple I *Sam.* II, 22, passage relatif à la mauvaise conduite des enfants d'Héli, et qui serait une glose dirigée contre les Sadducéens. Ce passage n'est pas dans le grec. Mais il peut avoir été ajouté sans intention satirique à l'égard des Sadducéens.

(2) P. de Lagarde, *Anmerkungen z. griech. Uebersetzung d. Proverbien* (1863), p. 2.

(3) *D. Text. d B. Samuelis*, 4.

des chances particulières d'authenticité, vu que les versions grecques moins anciennes, qui ont réagi sur la version des Septante, procèdent d'un original hébreu beaucoup plus conforme au nôtre que celui de la vieille traduction d'Alexandrie. Au contraire, dans les passages où le grec actuel confirme la leçon massorétique, on n'est pas toujours sûr de posséder la leçon primitive des Septante, qui a pu être remplacée par une autre plus conforme à l'hébreu traditionnel. Le danger de prendre pour une variante réelle ce qui n'est qu'un doublet, une altération accidentelle ou une glose du grec, est réduit à son minimum pour celui qui rétablit la leçon hébraïque supposée par le grec, afin de voir quelle peut être la source commune de cette leçon et de celle qui nous a été conservée par la tradition juive. Ce moyen est souvent le seul qui soit à la disposition de ceux qui veulent corriger le texte des Septante. Et Wellhause cite en exemple une variante curieuse du manuscrit Alexandrin (*Juges*, V, 8) : σκέπη νεανίδων σιρομαστῶν ἀνήφθη καὶ σιρομάστης. La comparaison de l'hébreu מגן אם יראה ורמח montre qu'il y a eu dans le grec mélange de deux traductions : σκέπην ἐὰν ἴδω (אראה) καὶ σιρομάστην, et σκέπη ἐὰν ὀφθῇ καὶ σιρομάστης. De ces deux traductions, la première qui s'écarte de l'hébreu actuel, a le plus de chances d'être primitive (1). Ainsi la critique de l'hébreu et celle du grec peuvent marcher ensemble et contribuer de concert à la restitution du texte primitif. Quand on est en mesure de faire la critique du grec, il suffit d'étudier le génie du traducteur et le caractère de la version, afin de ne pas confondre les divergences qui ont pour cause la liberté ou la maladresse de l'inter-

(1) L'explication de ce passage a été donnée par Ewald *(Götting. gel. Anzeigen*, 1867). Le ms. du Vatican et l'éd. sixtine ont : θυρεὸς ἐὰν ὀφθῇ καὶ λόγχη.

prète avec celles qui supposent un original différent de l'hébreu massorétique. Il va sans dire que les Septante ne sont pas tout à fait pour nous l'équivalent des manuscrits hébreux qui ont servi aux traducteurs alexandrins et qu'il est souvent impossible de discerner avec certitude les divergences qui sont imputables à la version, de celles qui représentent une variante réelle du texte original.

D'autres critiques se sont occupés plus spécialement des altérations qui se sont introduites dans le texte hébreu par la maladresse des copistes. La comparaison des anciennes versions avec l'hébreu massorétique révèle un très grand nombre de divergences qui proviennent de substitution, omission, addition acidentelles de lettres ou de mots. Des fautes de ce genre se sont produites dans tous les temps et le *keri-ketib* de la Massore nous en fait connaître un certain nombre. Il y en a beaucoup d'autres dont la tradition massorétique n'a pas eu connaissance. Le Dr Graetz dans son commentaire critique sur les Psaumes, publié en 1882, a donné une bonne classification des fautes de copie qui ont été occasionnées par l'analogie des sons, la ressemblance des caractères graphiques, l'inintelligence ou la distraction des scribes (1). Mais si les fautes sont aussi nombreuses dans le texte des Psaumes que cet auteur le suppose, on doit reconnaître que sa critique n'est pas toujours sûre dans les détails, que les leçons incriminées ne sont pas toujours mauvaises et surtout que les corrections proposées ne sont pas toujours satisfaisantes. L'emploi de la conjecture critique pour corriger le texte hébreu est comme l'usage des Septante un instrument qui demande à être manié délicatement.

(1) *Krit. Comm. z. d. Psalmen*, 121-147.

Les savants protestants et rationalistes n'ont guère essayé jusqu'à présent de faire servir l'étude du rythme à la correction des morceaux poétiques. Il arrive même assez fréquemment que l'on prétend rectifier certains passages, alors que l'on bouleverse en réalité l'économie du parallélisme et la proportion rythmique des vers. Un exégète catholique, le Dr Bickell, s'est appliqué à retrouver les lois de la prosodie hébraïque (1). Quelle que soit la valeur des règles métriques dont il a fait l'application aux poèmes hébreux, il est certain que ces règles fondées sur la loi incontestée du parallélisme sont un guide excellent pour reconnaître les altérations qui se sont produites dans les Psaumes et autres parties poétiques de l'Ancien Testament, surtout en matière d'omissions ou d'additions. On a objecté au Dr Bickell le grand nombre de corrections que sa métrique l'obligeait de faire dans le texte hébreu. Le fait est que les corrections exigées par le mètre ne supposent pas tant d'altérations qu'il en existe en réalité dans les textes qui nous ont été conservés en double et qu'on peut contrôler dans la Bible même. La métrique permet seulement de constater les altérations qui dérangent le parallélisme et l'harmonie des vers. Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur le psaume XVIII et le chapitre XXII du second livre de Samuel pour se convaincre que la moyenne des corrections exigées par la métrique du Dr Bickell ne dépasse pas celle des altérations du même genre qui sont attestées par le texte massorétique du psaume dont nous parlons et d'autres morceaux qui nous ont été conservés dans les mêmes conditions.

Lorsqu'on lit les textes avec attention, sans parti

(1) V. principalement *Metrices biblicæ regulæ* (1879) et *Carmina V. T. metrice* (1882).

pris, on s'aperçoit aisément qu'il y a proportion entre les vers et les groupes de vers d'un morceau poétique ; que les vers sont mesurés d'une manière assez rigoureuse et qu'ils sont aussi comptés de façon à former des strophes contenant un nombre de vers déterminé. Ainsi les vers des Proverbes sont apparemment de même longueur que ceux des discours de Job, et, dans un livre comme dans l'autre, les vers parallèles sont régulièrement au nombre de deux. Les vers des Lamentations sont pareillement mesurés et comptés ; mais ils sont beaucoup plus longs que les précédents, sauf dans la dernière pièce, et la division strophique est marquée par la lettre initiale de chaque couplet, ces initiales se succédant suivant l'ordre traditionnel des caractères alphabétiques. Ailleurs des vers plus courts alternent avec des vers plus longs, et l'alternance est régulière dans toutes les parties d'un même morceau. Dans les endroits où la mesure est gravement compromise, le sens et l'harmonie de la phrase ne sont pas satisfaisants ; quand une strophe est boiteuse, le parallélisme est aussi incomplet ; enfin, très souvent les Septante ont gardé ce que la métrique réclame et ils n'ont pas ce qu'elle rejette. La métrique peut donc être aussi un bon instrument de critique, dès que l'on a déterminé avec une précision suffisante la mesure et le type strophique du morceau que l'on veut étudier. Ce critère garderait sa valeur alors même que toutes les règles formulées par le Dr Bickell ne seraient pas absolument exactes. L'application que le savant professeur a faite de ces principes à différents morceaux de la Bible peut être contestée dans les détails ; plusieurs de ses corrections peuvent n'être pas justifiées ou avoir besoin elles-mêmes d'être améliorées. Mais son travail est, dans l'ensemble, l'essai le plus remarquable et le plus heureux qui ait

été tenté jusqu'ici pour rétablir les poèmes bibliques dans leur forme primitive.

Nous ne pouvons mentionner ici toutes les publications d'inégale importance qui ont paru dans ces derniers temps sur le sujet qui nous occupe. La critique textuelle tient une place plus ou moins grande dans un grand nombre des commentaires qui ont paru en Allemagne depuis cinquante ans, ainsi que dans les revues d'exégèse et de science religieuse, qui sont, comme on sait, fort nombreuses dans ce pays. Citons en particulier le livre du Dr Cornill sur Ézéchiel, ouvrage de critique savante et méthodique, nonobstant la hardiesse de certaines corrections (1). On peut dire, en général, que beaucoup de savants allemands se laissent aller trop aisément à des modifications arbitraires du texte, et que si leurs principes de critique sont généralement bons, l'usage qu'ils en font est souvent défectueux. En dehors de l'Allemagne, la critique textuelle est cultivée surtout en Hollande et en Angleterre. Un des meilleurs livres qui aient été écrits sur ces matières est celui que M. S. R. Driver, professeur à Oxford, a publié sur le texte des livres de Samuel, avec une histoire de l'écriture hébraïque et une étude approfondie sur l'emploi des versions anciennes, particulièrement des Septante pour la critique du texte hébreu (2). Aucun ouvrage de ce genre n'a été, que nous sachions, publié en France (3).

(1) *Das Buch des Propheten Ezechiel* (1886).

(2) *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (1890), déjà cité.

(3) On peut néanmoins citer Bruston, *Du texte primitif des Psaumes;* certaines études de M. J. Halévy dans ses *Recherches bibliques*, et le chapitre Ier du cours autographié de l'abbé Martin, *De l'origine du Pentateuque*, I.

Chapitre II

Critique générale du texte traditionnel de l'Ancien Testament.

Ce chapitre, consacré à l'examen critique du texte hébreu traditionnel, sera comme un inventaire détaillé des faits et des conclusions dont le chapitre précédent nous a montré l'origine et l'enchaînement. Nous y exposerons la méthode à suivre dans la critique du texte de l'Ancien Testament ; puis nous donnerons un aperçu des résultats que l'application de cette méthode fournit dès maintenant à l'exégèse biblique.

Section Ie. — Principes de la critique textuelle de l'Ancien Testament

Puisque nous traitons un sujet que les exégètes catholiques ont rarement abordé en ce siècle et qui est à peine effleuré dans nos manuels d'introduction biblique, nous insisterons sur les droits de la critique, avant d'exposer ses ressources et de formuler ses règles. Nous allons donc répondre à ces trois questions : l'usage de la critique est-il légitime ? de quels moyens dispose-t-elle ? comment ces moyens doivent-ils être appliqués ?

§ 1. — *Le droit de la critique textuelle.*

Nous n'avons pas à justifier ici l'application générale de la méthode critique aux études scripturaires en ce qui regarde les questions d'origine et d'interprétation des Livres saints. Ces questions relèvent de ce qu'on appelle volontiers la haute critique, comme si on voulait distinguer celle-ci de la critique textuelle, qui sans doute est quelque chose de très humble. En fait, la critique

textuelle et la critique réelle ne doivent pas être séparées, celle-ci ne pouvant s'exercer utilement sur les textes anciens sans le concours de celle-là. Il n'y a qu'une critique, laquelle n'est ni haute ni basse, et qui s'applique aux textes pour en déterminer à la fois la teneur et le sens primitifs. Mais nous prenons ici la critique par son côté matériel, en tant qu'elle a pour objet de fixer la lecture des documents, et non par son côté formel, en tant qu'elle a pour objet de les interpréter. Nous nous demandons simplement s'il est permis de discuter les détails du texte biblique, en particulier ceux du texte hébreu de l'Ancien Testament, en suivant les principes adoptés dans l'examen de tous les textes anciens qui n'ont pas un caractère sacré.

En théorie, nul ne conteste la légitimité de l'examen critique dont nous parlons, surtout lorsqu'il s'agit du texte hébreu, que les décisions de l'Église n'ont jamais visé directement, comme c'est le cas de la Vulgate. Les savants qui s'occupent de la critique des textes bibliques posent en principe que ces textes n'ont pas entièrement échappé aux divers genres d'altération qui se rencontrent dans toutes les œuvres de l'antiquité qui nous ont été transmises par la copie. Or jamais l'Église n'a prétendu être infaillible dans la conservation matérielle du texte sacré, pour autant que l'intégrité de ce texte n'est pas en rapport nécessaire avec l'intégrité de la substance doctrinale qu'il renferme. L'Église ne pouvait pas employer, elle n'a jamais employé un texte dont les altérations auraient compromis la doctrine de la foi et des mœurs; mais elle a pu employer, elle a employé réellement des textes qui, littérairement parlant, avaient beaucoup souffert. Le texte de la Bible grecque était en assez mauvais état au III[e] siècle, et il s'en fit diverses recensions qui étaient, en un certain sens, des éditions corri-

gées. L'ancienne Vulgate latine était fort corrompue au IV[e] siècle. La Vulgate hiéronymienne s'altéra notablement durant le moyen âge : c'est pour remédier aux nombreuses fautes qui s'y étaient introduites que le concile de Trente pria le Pape d'en faire préparer une édition correcte. L'édition clémentine, qui répond à ce désir des Pères de Trente, ne se donne point comme parfaite, et l'Église ne nous oblige nullement à croire qu'elle représente partout jusque dans les moindres détails le texte hiéronymien. L'Église défend d'employer dans l'usage liturgique, dans l'enseignement pastoral et dans celui de la théologie, un autre texte que celui de la Vulgate ; mais elle n'interdit pas aux critiques de rechercher, par les moyens qui sont à leur disposition, le texte primitif de saint Jérôme, de relever les modifications que ce texte a subies au cours des temps et qui se sont maintenues en partie dans la Bible officielle de l'Église romaine (1). La critique a donc le droit de s'exercer sur le texte de la Vulgate latine, nonobstant les décisions du concile de Trente et les prescriptions relatives à l'usage officiel de la Bible de Clément VIII (2). Elle a le même droit sur la Bible des Septante et sur le texte grec du Nouveau Testament. Quant au texte de la Bible hébraïque, ni une déclaration expresse, ni l'usage de l'Église ne lui confèrent l'authenticité officielle qui appartient aux textes ecclésiastiques, en sorte qu'on pourrait soutenir qu'il est altéré même dans les passages concernant la foi et les mœurs, sans contrevenir aux principes de la théologie.

(1) Ce travail avait été commencé par le P. Vercellone : *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis* (1860, 1864). Cf. Martin, *La Vulgate latine au XIII[e] siècle d'après Roger Bacon.*

(2) Sur la portée des décrets de Trente, v. *Histoire du canon du N. T.* p. 261-271, 281-294.

Les théologiens catholiques n'ont pas les mêmes raisons que les protestants orthodoxes pour se défier de la critique textuelle. Le protestantisme orthodoxe, faisant de l'Écriture sainte la seule règle infaillible de la foi, a besoin d'un texte certain et impeccable, et il n'a pas le temps d'attendre que la critique le lui fournisse, parce que le doute serait jeté provisoirement sur celui dont il se sert. Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, certains commentateurs protestants, tout en reconnaissant théoriquement la possibilité d'altérations dans le texte hébreu traditionnel, se refusent néanmoins pratiquement à admettre d'autres corrections que celles de la Massore, imputent volontiers aux traducteurs toutes les divergences qui existent entre l'hébreu massorétique et les anciennes versions, se résignent malaisément à changer quelques voyelles dans le texte reçu, et s'efforcent de justifier les fautes de copistes les plus évidentes. Au point de vue de la théologie catholique, la règle immédiate de la foi n'étant pas l'Écriture mais l'enseignement officiel de l'Église, les altérations possibles du texte sacré n'ont pas beaucoup de conséquence. Comme l'infaillibilité de l'Église nous garantit que ces altérations n'ont pas eu pour effet d'introduire dans la Bible ecclésiastique et dans l'enseignement traditionnel une erreur en matière de foi ou de morale ; comme la Bible de l'Église et son interprétation authentique ont une valeur doctrinale qui leur vient de la tradition même et de l'Église qui les autorisent, indépendamment de leur conformité plus ou moins rigoureuse avec les textes originaux et primitifs de l'Écriture, le travail de l'apologiste et du théologien n'est pas sérieusement entravé par la découverte des altérations qui se sont produites dans les différents textes des Livres saints.

Cependant, la plupart des exégètes catholiques trai-

tent le texte de la Vulgate de la même façon que les protestants conservateurs traitent le texte de la Massore. Ils admettent difficilement qu'il y ait dans la Bible clémentine la moindre interpolation. N'a-t-on pas jusqu'à ce jour considéré comme téméraires ceux qui contestaient l'authenticité du verset des trois témoins célestes dans la première Épître de saint Jean? On ne se contente pas des déclarations de l'Église touchant l'intégrité substantielle de la Bible latine. On se comporte, en pratique, comme si cette intégrité s'étendait aux moindres détails du texte. Tout ce qui est contenu dans la Vulgate de Clément VIII est censé avoir appartenu au texte primitif de la version latine et aux textes originaux de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'hébreu traditionnel a profité de ce que saint Jérôme s'est servi pour sa version d'un texte à peu près identique à celui de la Massore, sauf les points-voyelles, et l'a interprêté le plus souvent selon la tradition exégétique des Juifs palestiniens. Dans la plupart des endroits où les Septante s'écartent de l'hébreu actuel et représentent un texte meilleur, ils s'écartent pareillement de la Vulgate, qui est conforme à l'hébreu. Abandonner la leçon de l'hébreu serait abandonner la Vulgate. On aime mieux ne pas discuter les divergences qui existent entre l'hébreu, le grec et la version latine. Les commentateurs qui mentionnent ces divergences évitent généralement de se prononcer pour ou contre l'une d'entre elles : ils s'efforcent de trouver à toutes un sens édifiant. De même, si quelque passage de la version ne se rencontre pas dans les textes originaux, on suppose ou l'on essaie de prouver qu'il est authentique, sans faire aucune différence entre les passages en question et le contexte qui est représenté actuellement dans les originaux.

C'est que nos commentaires sont restés généralement

ce qu'ils étaient au moyen âge et même au XVI[e] siècle, des commentaires théologiques et non des commentaires historiques et critiques de l'Écriture sainte. La théologie scolastique s'est faite sur la Bible latine, presque sans recours aux textes originaux, sans égard aux divergences qui pouvaient exister entre ceux-ci et le texte ecclésiastique. Les docteurs se servaient de la Vulgate avec la même sécurité que s'ils avaient eu en main les manuscrits autographes des écrivains sacrés. Ils en avaient le droit, parce que l'autorité de la tradition et de l'Église venait compléter celle que la version tenait de sa conformité substantielle avec les textes primitifs de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais il n'en est pas moins vrai que ce procédé sommaire diffère notablement de la méthode d'investigation critique qui devient de plus en plus la loi de l'exégèse moderne. Il faut dire aussi que les théologiens ne sont arrivés que de nos jours à distinguer nettement la Vulgate, texte de l'Écriture, de la Vulgate, document traditionnel ecclésiastique, et par suite à reconnaître que les observations critiques touchant les différences constatées entre la version et les originaux, atteignent la Vulgate comme texte d'Écriture, mais non comme texte traditionnel, en sorte que les conclusions que l'on a fondées sur le texte de la Bible latine ne sont pas compromises par le seul fait qu'on n'aurait pas pu les déduire aussi facilement du texte original. On conçoit que cette distinction, avec toutes ses conséquences pratiques, ne soit pas encore entrée dans l'exégèse courante et que la plupart de nos commentateurs aient hésité jusqu'à ce jour à manier librement le couteau à deux tranchants qu'on nomme la critique.

Il est temps néanmoins que nous apprenions à nous en servir. Un grand mouvement scientifique s'est opéré

en dehors de l'Église. Tout le travail de l'éxégèse protestante et rationaliste ne se résume pas dans une attaque injuste contre le caractère surnaturel de la Bible et contre la révélation. La critique n'est pas responsable des erreurs que l'on veut mettre sous son patronage; et malgré les écarts de ceux qui se donnent pour ses représentants, elle a contribué à perfectionner ce qu'on pourrait appeler l'intelligence historique des Livres saints. Elle a entrepris d'écrire l'histoire de la littérature biblique, d'analyser la conscience religieuse d'Israël, de suivre le développement de l'idée monothéiste et des institutions qui l'ont environnée, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la naissance de l'Église chrétienne et même jusqu'à nous. La critique s'est fait un magnifique programme qu'elle ne désespère pas de remplir. Pour cela, elle soumet la Bible à un examen très minutieux; elle étudie l'histoire et discute les textes, afin d'arriver à des conclusions certaines touchant leur provenance et la nature de leur contenu. Sa méthode est aussi nécessaire que son programme est beau. Mais ce programme doit être le nôtre, puisque la foi dont il s'agit de raconter l'histoire est notre foi. Nous ne pouvons pas laisser à des étrangers, qui parfois sont des ennemis, le soin d'étudier les origines de notre religion. La méthode s'impose donc pareillement à nous comme le seul moyen de mener à bonne fin l'œuvre dont la science protestante et rationaliste a conçu le projet, dont il importe à la science catholique de s'assurer les fruits.

Il est impossible d'asseoir sur des bases solides l'histoire de la religion si on n'a sérieusement discuté et démontré la valeur des sources où l'on puise cette histoire; impossible d'établir le véritable caractère et le contenu de ces sources, à moins de s'appliquer à la critique des textes qui les réprésentent; impossible de s'appliquer à la criti-

que des textes sans être amené à faire un choix entre les leçons divergentes qu'offrent les originaux et le texte ecclésiastique. Nous ne saurions, par conséquent, traiter les variantes de l'hébreu, du grec et du latin avec la bienveillance des anciens commentateurs. Pour le critique, il n'y a qu'une bonne leçon, celle qui était primitivement dans l'original, et c'est celle-là qu'il s'agit de retrouver, autant que possible, à travers les divergences des témoins.

On a vu par l'histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament ce qu'il faut penser de la fidélité avec laquelle les livres de la Bible juive nous ont été conservés. Le texte a été bien gardé depuis le second siècle de notre ère. Il n'en était pas ainsi auparavant. S'en rapporter absolument à la tradition massorétique serait suivre en aveugle un guide qui n'était pas lui-même très clairvoyant. On ne peut pas songer cependant à abandonner l'hébreu pour la Vulgate, attendu que la Vulgate n'est pas autre chose que le texte de la tradition juive assez fidèlement traduit, et que, pour la critique, l'original est préférable à la version. On ne peut pas non plus sacrifier, sans autre forme de procès, l'hébreu massorétique au grec des Septante, parce que la version d'Alexandrie est assez défectueuse, surtout dans certaines parties. L'hébreu massorétique ne mérite pas une confiance entière, mais aucune version ne peut le remplacer. Dans son ensemble, il représente beaucoup plus fidèlement les Écritures primitives que toutes les versions existantes. Les versions ne peuvent servir qu'à le corriger, non à le supplanter. Mais il faut le corriger, parce qu'il est altéré en beaucoup d'endroits et de diverses manières. Corriger avec prudence le texte de l'Écriture, ce n'est pas traiter l'Écriture avec irrévérence, c'est la purifier des scories que l'humaine faiblesse y a introduites et témoigner aux Livres saints le

respect le plus éclairé. Cette forme de respect est celle dont Origène, saint Jérôme, les Pères de Trente, les papes Sixte V et Clément VIII ont usé à l'égard du texte biblique. En nous en servant à notre tour, nous ne ferons pas qu'exercer un droit, nous accomplirons un devoir.

§ 2. — *Les ressources de la critique textuelle.*

Le texte hébreu de l'Ancien Testament est altéré en divers endroits et de diverses manières; il a besoin d'être corrigé; on a le droit et le devoir de le corriger; mais en a-t-on les moyens?

Pour d'autres livres, pour les Septante, pour le texte grec du Nouveau Testament, pour la Vulgate, on commencerait par dire : Comme moyen de critique, nous avons premièrement les manuscrits. D'ordinaire, en effet, les manuscrits sont les témoins les plus importants de la tradition du texte. On les partage, s'il y a lieu, en diverses classes ou familles, selon les rapports qui existent entre eux, et chaque groupe indépendant fournit un témoignage dont la valeur est en rapport avec le caractère du groupe dont il s'agit. Mais nous savons que les manuscrits hébreux ne peuvent être soumis à un pareil classement; que tous les manuscrits connus procèdent d'une même recension; qu'ils n'ont généralement entre eux que des variantes sans importance; en sorte que leur suffrage à peu près uniforme est aussi un suffrage unique. On pourrait être tenté de regarder le manuscrit de Saint-Pétersbourg dont nous avons parlé plus haut, comme un témoin isolé dont la déposition n'est pas à confondre avec celle de la grande famille massorétique. Mais le Dr Cornill, qui a collationné le texte de ce manuscrit pour le livre d'Ezéchiel avec

l'édition de Hahn, n'a trouvé en tout que seize variantes modifiant le sens; encore ces modifications sont-elles pour la plupart de médiocre importance (1). On ne trouve pas d'exemple d'une pareille uniformité dans les manuscrits anciens d'un livre quel qu'il soit, pas même dans ceux du Nouveau Testament. Il est donc vrai que tous les manuscrits du texte massorétique sont à compter, en général, pour un seul témoin, témoin principal sans doute, mais d'autant plus sujet à caution qu'il est intéressé dans la cause et qu'on a voulu le soustraire à tout contrôle pour en faire le texte même, le texte pur et inaltéré des Écritures primitives. Cependant, si rares que soient dans les manuscrits les variantes réelles et affectant sérieusement le sens du texte, il convient de les prendre en considération, parce qu'elles peuvent représenter, dans tel ou tel cas particulier, des leçons anciennes qui se sont perpétuées en dépit de la Massore.

A l'égard de certains morceaux le témoignage du texte massorétique se dédouble. Un même récit, une même pièce de poésie se trouvant parfois reproduits en deux endroits différents, il est possible de critiquer un exemplaire par l'autre, parce que l'autorité qui a fixé le texte traditionnel les a gardés comme elle les avait trouvés, avec les variantes qu'ils présentaient, sans chercher à établir entre eux l'uniformité. Nous avons cité précédemment l'exemple du psaume XVIII et du texte parallèle que présente le second livre de Samuël, chapitre XXII. Des cas du même genre se rencontrent dans la collection même des Psaumes.

Ainsi, le psaume XIV et le psaume LIII sont un seul et même cantique dont nous avons deux éditions, parce

(1) Cornill, *op. cit.* 8-9.

qu'il s'est trouvé dans deux collections partielles qui sont entrées ensuite dans le recueil général. Comme les deux exemplaires offraient plusieurs variantes, on les a maintenus séparés. Dans le psaume LIII, le nom de Iahvé a été remplacé intentionnellement par Élohim (ỳ. 2, 4, 6); le mot עלילה « exploit » (ỳ. 2) lu de travers par un copiste distrait, est devenu עול « iniquité »; le mot סר « il s'est éloigné » (ỳ. 3) cède la place à un synonyme סג; enfin les deux derniers versets (1) sont corrompus de la façon la plus singulière. On lit dans le psaume XIV, ỳ. 5-6 :

Alors, ils sont saisis de crainte, parce que Dieu
Est avec la race juste.
Flétrissez le conseil de l'humble (2)!
Iahvé est son appui.

Le même passage devient au psaume LIII :

Alors, ils sont saisis de crainte,— *il n'y a pas crainte*;—
Parce que Dieu *disperse*
Les os de ceux qui t'assiègent; tu flétris :
Dieu les méprise.

Le choix est facile à faire entre un texte intelligible et un texte qui ne signifie rien. Mais les variantes ne laissent pas d'être curieuses à étudier. Dans le psaume XIV, rien ne correspond aux mots « il n'y a pas crainte » לא היה פחד, réflexion prosaïque qui détruit le rythme de ce passage et doit être considérée comme une glose. Les autres variantes sont des bévues de scribe : פזר, « dis-

(1) Le ỳ. 7 est une addition postérieure, phrase de prose ou strophe d'un rythme entièrement différent de ce qui précède. Le contenu de ce verset n'est pas en rapport avec le reste du psaume.

(2) Sorte de défi adressé aux impies.

perse », est une fausse lecture de בדור (בדר), « avec la race » ; le mot צדיק « juste » a été omis tout-à-fait ; les mots עצמות חנך « les os de ceux qui t'assiègent », sont une fausse lecture de עצת עני « le conseil de l'humble »; הבישתה « tu flétris », est une fausse lecture de תבישו « flétrissez »; enfin מאסם, (Dieu) « les méprise », est une fausse lecture de מחסהו « son appui ». La fausse lecture est calquée sur la vraie, avec des additions, omissions et substitutions de lettres dont quelques-unes pourraient avoir été favorisées par l'assonance des mots, mais qui dans l'ensemble doivent être plutôt les conjectures d'un copiste maladroit sur un texte peu lisible. D'où que viennent les variantes, il est certain que le texte du psaume XIV corrige heureusement celui du psaume LIII, et que la comparaison des deux morceaux est fort instructive, puisque, dans une pièce d'ailleurs fort courte, elle atteste l'existence de modifications volontaires (substitution d'Élohim à Iahvé) et d'altérations accidentelles s'étendant à des versets entiers.

On peut faire la même expérience sur les psaumes LXX et XL, 14-18; CVIII, 2-6 et LVII, 8-12; CVIII, 7-14 et LX, 7-14. Ces morceaux parallèles offrent aussi de nombreuses variantes. Ils nous apprennent de plus un fait qui n'intéresse pas seulement la critique textuelle, à savoir, que certains psaumes sont formés de morceaux qui ont été pris ailleurs. Le psaume LXX est complet en lui-même : il est entré néanmoins dans la rédaction définitive du psaume XL. Le psaume CVIII est formé de deux morceaux disparates empruntés l'un au psaume LVII, l'autre au psaume LX, et dont la réunion a pu être d'abord purement fortuite.

La comparaison des passages parallèles qui sont écrits en prose offre le même intérêt que celle des morceaux poétiques. Si l'on rapproche les récits con-

cernant l'invasion de Sennachérib et la maladie d'Ézéchias dans le second livre des Rois, XVIII, 13-XX, 19, des mêmes récits dans Isaïe, XXXVI-XXXIX, on trouve aussi des occasions fréquentes de compléter et de corriger les textes l'un par l'autre. Isaïe ne mentionne pas le tribut payé par Ézéchias au roi d'Assur, bien que ce fait (emprunté d'ailleurs à une autre source que le reste de la narration) semble appartenir à la contexture du récit tel qu'il était constitué avant d'être transporté dans le livre d'Isaïe. Il est probable que l'omission a été volontaire, vu que l'on trouve ailleurs dans le même morceau d'autres omissions qui sont intentionnelles. Le livre d'Isaïe (XXXVI, 2) ne mentionne qu'un ambassadeur de Sennachérib, celui qui prend la parole sous les murs de Jérusalem; le livre des Rois (II *Rois* XVIII, 17) mentionne, avec le *rabsaké*, le *tartan* et le *rabsaris*. A propos de l'ange exterminateur, Isaïe (XXXVII, 36) dit simplement : « Et l'ange de Iahvé vint frapper », etc.; l'autre texte ajoute : « *Et dans cette nuit même*, l'ange de Iahvé », etc., détail qui ne laisse pas d'avoir son importance et qui ne peut guère avoir été omis dans le récit primitif. Le procédé de l'abréviateur est visible dans le passage relatif à la maladie d'Ézéchias. On lit dans Isaïe, après que le prophète a prévenu le roi de se préparer à la mort et qu'Ézéchias a supplié Iahvé de lui faire grâce :

Et la parole de Iahvé fut adressée à *Isaïe* en ces termes : « *Va* dire à Ézéchias : Ainsi parle Iahvé, le dieu de David, ton père : J'ai entendu ta prière, j'ai vu tes larmes; je vais ajouter quinze années à tes jours. Je te sauverai des mains du roi d'Assur, ainsi que cette ville, et je protègerai cette ville. — Et voici le signe par lequel Iahvé t'assure qu'il accomplira ce qu'il a dit : *Je vais faire reculer l'ombre d'autant de degrés qu'elle en a descendu sur le cadran*

d'Achaz avec le soleil, (soit) dix degrés en arrière. » *Et le soleil* remonta les dix degrés qu'il avait descendus sur le cadran.

Suit le cantique d'Ézéchias, dont il n'y a pas trace dans le livre des Rois, le compilateur d'Isaïe l'ayant sans doute emprunté ailleurs. Après quoi on lit :

Et Isaïe dit : « *Qu'on fasse* un cataplasme de figues, *qu'on l'étende* sur la tumeur, *afin qu'il guérisse.* » Et Ézéchias dit : « Quel signe (me prouvera) que je monterai au temple de Iahvé ? »

Il est évident que ce passage n'est pas à sa place et la comparaison de l'autre texte en fait foi. Mais il n'appartenait pas non plus d'abord à la rédaction plus courte qui a été jointe aux oracles d'Isaïe ; car il ne s'adapte pas commodément à cette rédaction et la mention du temple ne se rapporte à rien dans le récit prophétique. C'est une glose empruntée à la narration des Rois et placée en marge du texte d'Isaïe par un copiste qui jugeait celui-ci trop succinct. Voici ce qu'on trouve dans les Rois (II *Rois*, XX, 4-11) :

Et Isaïe n'était pas sorti de la cour (1) *du milieu, que* la parole de Iahvé lui fut adressée en ces termes : « *Retourne* dire à Ézéchias, *le chef de mon peuple* : Ainsi parle Iahvé, le dieu de David ton père : J'ai entendu ta prière, j'ai vu tes larmes ; je vais *te guérir. Dans trois jours tu monteras au temple de Iahvé ; et j'ajouterai* quinze années à tes jours. Je te sauverai des mains du roi d'Assur ainsi que cette ville, et je protègerai cette ville, *à cause de moi et à cause de David mon serviteur.* »

Et Isaïe dit : « *Prenez* un cataplasme de figues. » *On en prit* (un) ; *on le mit* sur la tumeur, et (Ézéchias) fut guéri.

(1) D'après le *keri*, חצר ; le *ketib* a העיר « la ville ».

Et Ézéchias dit *à Isaïe* : « Quel signe (me prouvera) que *Iahvé me guérira et que* je monterai *dans trois jours* au temple de Iahvé ?

Et Isaïe dit : « Voici le signe par lequel Iahvé t'assure qu'il accomplira ce qu'il a dit : *L'ombre a descendu dix degrés ; faut-il qu'elle avance encore de dix degrés ?* » *Et Ézéchias dit :* « *C'est chose facile que l'ombre avance de dix degrés. Que l'ombre remonte* dix degrés en arrière. » *Et le prophète Isaïe invoqua Iahvé. Et (Iahvé) fit* remonter l'ombre de dix degrés en arrière, sur les degrés qu'elle avait descendus au *cadran d'Achaz*.

Autant la dépendance des deux textes est évidente, autant il est clair que celui des Rois l'emporte en général sur celui d'Isaïe. Il est très remarquable cependant que la glose ajoutée au récit d'Isaïe permet de rectifier en un point l'autre récit. Dans sa forme actuelle, celui-ci anticipe d'une façon maladroite sur le développement régulier des évènements, lorsqu'il mentionne la guérison d'Ezéchias avant de lui faire demander une garantie de la promesse qui vient de lui être donnée au nom de Iahvé. Quand la glose a été jointe au texte d'Isaïe, celui des Rois, où cette glose a été prise, était meilleur qu'il n'est aujourd'hui dans le passage concernant les figues, l'usage qu'il fallait en faire et leur effet curatif. Isaïe annonçait en cet endroit la guérison d'Ezéchias. Un copiste, ayant voulu marquer expressément que le roi avait été guéri, a modifié le texte afin de substituer à la promesse l'indication formelle de son accomplissement. On voit par cet exemple que les textes parallèles n'ont pas laissé, dans les temps anciens, d'exercer les uns sur les autres une certaine influence, puisqu'on a voulu compléter le récit d'Isaïe par celui des Rois.

Le passage concernant Mérodach-baladan offre quelques variantes curieuses : le mot Mérodach est écrit à

tort Bérodach dans le texte des Rois ; on y fait aussi un remarquable quiproquo sur le mot ויחזק « et (qu') il était guéri » (*Is.* XXXIX, 1), changé en חזקיהו « Ezéchias » (II *Rois*, XX, 12), ainsi que sur le mot וישמח « et il se réjouit », transformé en וישמע « et il fut informé ».

Des variantes analogues à celles qui viennent d'être signalées se trouvent aussi dans les passages parallèles de Jérémie et du second livre des Rois (*Jér.* LII et XXXIX, 1-10; II *Rois*, XXIV, 18-XXV). Il est donc vrai que dans les narrations historiques aussi bien que dans les cantiques et les pièces de poésie la comparaison des morceaux parallèles aide à reconstituer le texte primitif, en permettant de constater, avec plus ou moins de vraisemblance, les modifications volontaires ou les altérations involontaires que le texte a subies. Aucun homme sensé ne soutiendra que les morceaux parallèles avec leurs divergences émanent directement des auteurs primitifs. Les variantes proviennent évidemment de ce que le texte original a été modifié diversement dans les copies qui nous sont parvenues. Si ces variantes n'ont pas de portée doctrinale, elles n'en ont pas moins souvent une assez grande importance littéraire ; et elles sont nombreuses partout, dans les textes en prose comme dans les documents poétiques. Que des modifications du même genre se soient produites dans les passages qui ne sont pas conservés en double copie, c'est ce dont il n'est pas possible de douter. Il n'y avait pas de raison pour que ceux-ci fussent gardés plus scrupuleusement que les autres. Par l'examen des passages parallèles on peut se faire une idée soit du caractère, soit du nombre des altérations plus ou moins graves que le texte biblique a supportées dans son ensemble. Ce témoignage que la Bible hébraïque se rend à elle-même est au dessus de toute discussion, et il est assez surprenant qu'on n'en

ait pas plus tôt compris la portée. La comparaison des Septante et les autres moyens de critique ne conduisent à admettre dans le texte de l'Ancien Testament aucun changement dont la vraisemblance ne soit appuyée par des faits du même genre attestés par l'hébreu seul dans les endroits parallèles.

Nous avons dû, en racontant l'histoire du texte hébreu, insister sur les variations qui sont attestées par la comparaison des Septante avec l'hébreu massorétique : cette comparaison nous a révélé que, dans les siècles antérieurs à l'ère chrétienne, le texte des Livres saints n'était pas très scrupuleusement gardé, qu'il a subi des modifications assez notables entre l'époque des Septante et le second siècle de notre ère. Mais le rapprochement de la version grecque et de l'hébreu traditionnel peut servir à autre chose. La version des Septante, par cela même qu'elle représente un texte hébreu plus ancien que celui de la Massore, représente assez souvent un texte meilleur. On a déjà pu voir, par les exemples que nous avons empruntés aux livres de Samuël et de Jérémie (*supr.* p. 111 et suiv.), les services que la Bible grecque peut rendre à la critique de l'Ancien Testament. Toutes les divergences qui existent entre l'hébreu et le grec ne sont pas des défauts de la version. Cette conclusion proclamée par Cappel, Richard Simon, Wellhausen, sera rendue évidente par la critique de quelques passages où le grec corrige utilement l'hébreu.

Au premier livre de Samuël, à l'endroit où il est dit que les gens de Saül s'aperçurent du tumulte occasionné dans le camp des Philistins par Jonathas et son écuyer (1), on lit dans l'hébreu (I *Sam.* XIV, 18-47) :

(1) Le commencement du récit offre une variante assez notable au v. 7; mais nous ne voulons pas prolonger outre mesure la citation.

Et Saül dit à Achia : « Apporte *l'arche de Dieu* ». Car *l'arche de Dieu* était ce jour-là *avec* (?) les enfants d'Israël. Et comme Saül parlait au prêtre, le tumulte allait grandissant dans le camp. Et Saül dit au prêtre : « Retire ta main .»

Et Saül et tout le peuple qui était avec lui se rassemblèrent et vinrent au lieu du combat : or l'épée de l'un était contre l'autre ; c'était une énorme confusion. Et *les Hébreux* qui, auparavant, appartenaient aux Philistins et qui étaient venus avec eux au camp *tout autour*, se mirent aussi avec les Israélites qui accompagnaient Saül et Jonathas. Et tous les Israélites qui s'étaient cachés dans les montagnes d'Éphraïm apprirent que les Philistins étaient en fuite et ils s'attachèrent aussi à leur poursuite en combattant. Et Iahvé donna en ce jour la victoire à Israël, et le combat s'étendit au-delà de *Bethaven* (1).

Et les hommes d'Israël étaient harassés ce jour-là ; et Saül adjura le peuple en disant : « Maudit soit celui qui prendra de la nourriture avant le soir, jusqu'à ce que je me sois vengé de mes ennemis ! » Et personne du peuple ne goûta de nourriture. *Et tout le pays entra dans la forêt*, et il y avait du miel à la surface du sol. Et le peuple entra dans *la forêt ;* or il y avait là *une traînée de miel* ; et nul *n'atteignit* de la main sa bouche, parce que le peuple craignait le serment.

Cependant Jonathas n'avait pas entendu son père adjurer le peuple, et il étendit l'extrémité du bâton qu'il avait à la main, la trempa dans le rayon de miel et porta la main à sa bouche, et ses yeux se ranimèrent (2). Et quelqu'un du peuple prit la parole et dit : « Ton père a adjuré le peuple en ces termes : Maudit soit celui qui prendra de la nourriture aujourd'hui ! » *Et le peuple était fatigué*, et Jonathas

(1) Septante: βαμώθ.

(2) Littéralement : « s'illuminèrent ». Leçon du *keri* (תארנה), confirmée par le ℣. 29 (réponse de Jonathas) et suivie par la Vulgate. *Ketib* : « virent » (תראנה), leçon suivie par le grec.

dit : « Mon père afflige le pays. *Voyez* comme mes yeux se sont ranimés parce que j'ai goûté un peu de ce miel. A plus forte raison, si le peuple avait mangé des provisions des ennemis qu'il a trouvées, la défaite des Philistins ne serait-elle pas plus grande ?

Et ils battirent ce jour-là les Philistins *depuis* Mikmas *jusqu'à Aialon.* Et le peuple était très fatigué. Et le peuple *se jeta* (1) sur le butin, et *l'on* prit les brebis, les bœufs, les veaux, et on les égorgea sur la terre, et le peuple les mangeait avec le sang. Et l'on vint dire à Saül : « Voici le peuple qui offense Iahvé, en mangeant (la chair) avec le sang. » Et il dit : « Infidèles ! Roulez-moi *aujourd'hui* une grosse pierre. » Et Saül dit : « Dispersez-vous parmi le peuple et dites-leur : « Apportez-*moi* chacun votre bœuf et votre mouton et égorgez-les en cet endroit, puis vous mangerez sans offenser Iahvé en prenant (la chair) avec le sang. » Et tout le peuple amena de nuit *les bœufs* que chacun avait sous la main, et on les égorgea au lieu fixé. Et Saül érigea un autel à Iahvé. Ce fut le premier autel qu'il érigea à Iahvé.

Et Saül dit : « Poursuivons les Philistins durant la nuit, faisons du butin sur eux jusqu'au lever du jour, et n'en laissons pas survivre un seul. » Et l'on répondit : « Fais ce que tu juges à propos. » Et le prêtre dit : « Allons consulter Dieu ». Et Saül interrogea l'oracle de Dieu (2) : « Descendrai-je à la poursuite des Philistins ? Les livreras-tu aux mains d'Israël ? » Et il ne répondit pas ce jour-là. Et Saül dit « Approchez ici, tous les chefs du peuple ; reconnaissez et voyez *ce qu*'est ce péché (dont nous souffrons) aujourd'hui. Aussi bien, par la vie de Iahvé, le sauveur d'Israël, si Jonathas, mon

(1) Leçon du *keri* (ויעט) autorisée par XV, 19 ; le *ketib* (ויעש) ne donne pas de sens.

(2) Littéralement : « Approchons-nous iic de Dieu. » — Et Saül fit la demande par Dieu. » Interrogation directe de Iahvé, que l'on distinguait des autres communications divines par la voie des songes, des prophètes, etc. Il s'agit sans doute de la divination par l'éphod.

fils, *en était l'auteur* (1), il serait mis à mort! » Et dans tout le peuple personne ne répondit.

Et il dit à tout Israël : « Vous serez d'un *côté* (2), et moi avec Jonathas, mon fils, de l'autre *côté.* » Et le peuple répondit à Saül : « Fais ce que tu juges à propos. » Et Saül dit *à Iahvé : « Dieu d'Israël,* donne *la sainteté.* » Et Jonathas et Saül furent pris, et le peuple fut hors de cause. Et Saül dit : « Jetez (les sorts) pour (3) moi et pour Jonathas, mon fils. » Et Jonathas fut pris. Et Saül dit à Jonathas : « Déclare-moi ce que tu as fait. » Et Jonathas le lui déclara en disant : « J'ai goûté un peu de miel au bout du bâton que je portais à la main. Je suis prêt à mourir (4). » Et Saül dit : « Dieu (m')accable deux fois (5)! Tu mourras, *Jonathas.* » Et le peuple dit à Saül : « *Jonathas* mourrait, lui qui a procuré ce grand succès à Israël! *Non* (6). Par la vie de Iahvé, pas un cheveu de sa tête ne tombera à terre, car il a été aujourd'hui l'agent de Dieu (7). Et le peuple *sauva* (8) Jonathas de la mort.

(1) Mot à mot : « S'il est (le péché) dans Jonathas. » Septante : ἐὰν ἀποκριθῇ = ישנה lu *ieŝunne*; cette leçon est à retenir avec la lecture *iesnâ*, de préférence à l'hébreu ישנו (*iesnô*), חטאת « péché » étant un mot féminin.

(2) Septante : δουλείαν = עבד, erreur de lecture, au lieu de עבר.

(3) Mot à mot : « Jetez entre moi et Jonathas. »

(4) Ou bien : « Et je mourrais pour cela! » Le texte dit simplement : « Et me voici, je mourrai. »

(5) Imprécation. Littéralement : « Dieu me fasse ceci et ajoute cela! »

(6) חלילה *absit!* Ce mot n'est pas représenté dans le grec. Dans les lignes précédentes, l'interprète a lu deux fois « aujourd'hui » (היום) au lieu de « *Jonathas* » (יונתן) : « Tu mourras aujourd'hui... Il mourrait aujourd'hui, celui qui », etc. L'hébreu est préférable.

(7) Mot à mot : « Car il a fait ce jour avec Dieu. » Le traducteur grec s'est mépris dans la lecture de עם *'im* « avec », dont il a fait *'am* « peuple » : « le peuple de Dieu a fait ce jour. »

(8) Mot à mot : « racheta Jonathas et il ne mourut pas. » Ewald et Welhausen entendent le mot « racheter » dans le sens propre, c'est-à dire qu'une autre victime aurait été substituée à Jonathas.

Et Saül s'en revint, abandonnant la poursuite des Philistins, et les Philistins gagnèrent leur pays.

Et Saül prit la royauté (1) sur Israël, et il fit la guerre alentour contre tous ses ennemis, contre Moab et contre les fils d'Ammon, et contre Édom, et contre les rois de Çoba, et contre les Philistins ; et de quelque côté qu'il se tournât, *il condamnait.* »

Divers passages de ce récit n'offrent pas un sens satisfaisant, et il se trouve que la version grecque les a lus autrement qu'ils ne sont aujourd'hui dans l'hébreu.

Au commencement, on ne voit pas ce que Saül veut faire avec l'arche, ni ce que signifie l'ordre donné au prêtre de retirer sa main. Il est dit plus haut (ỳ. 3) que le prêtre Achia portait l'éphod, c'est-à-dire l'instrument par lequel Iahvé rendait ses oracles, et l'on voit, en effet, plus loin, comment le prêtre et Saül ont recours à l'objet sacré. Or, on lit dans le grec : « Et Saül dit à Achia : « Apporte *l'éphod.* » Car il (Achia) *portait l'éphod* ce jour-là *devant* Israël. » Il est clair que Saül, apprenant ce qui se passe dans le camp des Philistins, veut interroger l'oracle pour savoir ce qu'il faut faire. Mais la marche des évènements rend cette interrogation superflue. C'est pourquoi il dit au prêtre, qui se disposait à faire manœuvrer l'instrument divinatoire, de se tenir tranquille. La substitution de l'arche à l'éphod a dû être faite volontairement par un copiste maladroit qui n'a pas compris de quoi il s'agissait (2).

(1) Le grec a ici un doublet : καὶ Σαοὺλ ἔλαχεν τοῦ βασιλεύειν (leçon de l'hébreu), κατακληροῦται ἔργον (ce dernier mot supposant la lecture מלאכה au lieu de מלוכה). La seconde traduction, qui est fautive, est néanmoins la leçon authentique des Septante. Cf. versets 41-42.

(2) Le texte primitif était : הגישה [האפוד] כי [הוא] היה [נשא האפוד לפני] ישראל (Welhausen).

La phrase concernant les Hébreux qui étaient avec les Philistins et qui se tournent contre leurs maîtres n'est pas non plus correcte dans le texte massorétique. Elle est ainsi conçue dans les Septante (ỳ. 21) : « Et les *serviteurs* qui étaient auparavant avec les Philistins et qui étaient venus au camp *se tournèrent* aussi (contre eux), pour se mettre avec les Israélites qui accompagnaient Saül et Jonathas. » La lecture « se tournèrent, eux aussi », סבבו גם המה, est certainement préférable à la lecture « à l'entour, et eux aussi », סביב וגם המה, dont le premier mot ne signifie rien ici. Mais faut-il lire העבדים, « les serviteurs », ou העברים « les Hébreux » ? Pour le sens, on doit joindre les deux lectures, car il s'agit d'Hébreux qui étaient au service des Philistins. Peut-être le texte primitif portait-il en réalité והעבדים העברים « et les serviteurs hébreux. »

Le grec ne parle pas de la fatigue du peuple avant de mentionner le vœu de Saül, et le serment du roi est amené comme il suit : « *Et toute la troupe qui accompagnait Saül était d'environ dix mille hommes* ; *et le combat s'étendit dans la montagne d'Éphraïm* (1). Et Saül *fit une grande faute* en ce jour-là, *et* il adjura le peuple en disant : « Maudit soit celui qui prendra de la nourriture avant le soir, jusqu'à ce que je me sois vengé de *mon ennemi* (2). Et personne du peuple n'avait goûté de nourriture (3). Et il y avait du miel à la surface

(1) Le grec a ici un doublet : εἰς ὅλην πόλιν = בכל עיר, qui fait double emploi avec ἐν τῷ ὄρει = בהר. Les mots הר et עיר sont échangés ailleurs, v. *Jos.* XV, 10 (grec et hébreu), II *Rois*, XXIII 16, etc.

(2) Un simple changement de voyelles dans l'hébreu permet de lire le pluriel qui est préférable.

(3) Le grec a encore ici une double traduction : καὶ πᾶσα ἡ γῆ ἠρίστα, « et tout le pays avait dîné », tandis que la troupe de Saül n'avait rien pris ; καὶ οὐκ ἐγεύσατο πᾶς ὁ λαὸς ἄρτου, leçon conforme

du sol (1) ; et le peuple arriva près du miel ; or *il s'en allait parlant* ; et nul ne *porta* (2) la main à sa bouche parce que le peuple craignait l'adjuration *du Seigneur* (3). » Le commencement de ce passage offre toutes les marques de l'originalité, tandis que l'hébreu qui lui correspond est obscur et embarrassé. L'hébreu des Septante et très facile à rétablir (4). Les dernières lignes, où il est question du miel, ont été surchargées de gloses dans l'hébreu massorétique, à cause du double sens de יער, qui signifie « miel » et « forêt », et ces gloses ont occasionné ensuite l'introduction de doublets dans le texte grec. Mais là encore l'original est facile à reconstituer. Une bévue du traducteur fournit même la matière d'une correction qui améliore sensiblement cette finale. « La traînée » ou mieux « l'allée de miel » est quelque chose de singulier ; le passage correspondant du grec, « il s'en allait parlant », est encore moins satis-

à l'hébreu et meilleure que la première, bien que celle-ci soit sans doute la leçon authentique des Septante. La variante « et toute la terre » a exercé une influence sur le texte massorétique, où elle s'est glissée un peu plus loin (verset 25) pour donner naissance à cette phrase bizarre : « et tout le pays entra dans la forêt ».

(1) Le grec est surchargé en doublets : καὶ Ἰάαλ δρυμὸς ἦν μελισσῶνος. Ἰάαλ est une transcription et δρυμός une traduction de יער, Le même mot se trouvant traduit par μελισσῶν au verset suivant, il est de toute vraisemblance que la leçon primitive des Septante était : καὶ ἦν μελισσῶν = ויער היה (Wellhausen, Driver).

(2) Ἐπιστρέφων = משיב, meilleur que l'hébreu משיג.

(3) Il est difficile de dire si l'interprète a lu réellement שבועת יהוה, ou bien s'il a ajouté le nom divin pour plus de clarté.

(4) וכל העם היה עם שאול כעשרת אלפים איש ותהי המלחמה נפוצת בהר אפרים ושאול שגה שגגה גדלה ביום ההוא (Wellhausen, Driver).

Les derniers mots de cette restitution rejoignent le verset 24 de l'hébreu, qui paraît en être simplement une reproduction altérée dans la formule ואיש ישראל נגש. On peut croire que la formule : « et le combat s'étendit au-dela de Béthaven », au verset 23, est une simple variante de la leçon primitive conservée par le grec : « et le combat s'étendit dans la montagne d'Éphraïm. »

faisant pour le sens. Mais qu'on le remette en hébreu הלך דבר, et qu'on se rappelle que le nom des abeilles דבורים se rattache à la racine דבר, on n'hésitera pas à lire : « or, les abeilles étaient parties », détail qui est tout à fait de circonstance (1).

Le grec fournit encore quelques bonnes corrections dans la suite du récit : « *vois* » (ἴδε = ראה), au lieu de « *voyez* » (ראו), dans la réponse de Jonathas à celui qui l'avertit de l'anathème lancé par Saül (2) ; « *à Makmas* », au lieu de « *depuis Makmas jusqu'à Aialon* », les Israélites n'ayant pas dû s'éloigner beaucoup de l'emplacement où était le camp des Philistins, puisqu'on les voit après la bataille se précipiter sur les troupeaux que l'ennemi n'avait pu emmener dans sa fuite (3) ; « *ici* » (ἐνταῦθα = הלם), au lieu de « *aujourd'hui* » (היום), ce dernier mot n'ayant pas de sens dans la bouche de Saül lorsqu'il demande qu'on amène une pierre pour l'immolation du bétail (4) ; de même, « *ici* », au lieu de « *à moi* » (אלי), dans le discours que Saül fait adresser aux

(1) Le premier membre du verset 25 est à supprimer dans l'hébreu ; au verset 26, au lieu de דבש il faut lire דבור « l'abeille », singulier collectif ou bien en mettant le verbe au pluriel הלכו דבוריו « ses abeilles étaient parties. »

(2) On lit dans le grec (verset 29) : « Et Jonathas *connut* (le serment de son père) et il dit » etc., ce qui donne en hébreu וידע יונתן ויאמר. Il est possible que la phrase précédente : « et le peuple était fatigué » (ויעף העם) qui est sans lien avec le contexte soit une glose engendrée par une fausse lecture de וידע (Wellhausen) ; cette phrase est maintenant dans la version grecque, mais il semble que l'ancien interprète ne l'a pas connue.

(3) Le grec confirme la leçon du *keri* au commencement du verset 32 : καὶ ἐκλίθη ὁ λαὸς = ויט העם, fausse lecture qui vient de ויעט et non de ויעש. Au verset 33, l'interprète a lu de travers le mot בגדתם « vous prévariquez », où il a pensé trouver un nom propre : ἐκ Γεθθαίμ (מגרתם ?).

(4) On s'explique aisément l'échange des mots הלם et היום par une bévue de copiste ; de même, l'échange de הלם et אלי.

Israélites, puisque ce n'est pas lui qui tuera toutes les bêtes ; au même endroit, « et tout le peuple amena « *ce que* chacun avait sous la main » (ἕκαστος τὸ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ = איש אשר בידו), au lieu de « et tout le peuple amena *de nuit les bœufs* que chacun avait sous la main » (איש שורו בידו הלילה), car il n'y avait pas que des bœufs à tuer (1), et le mot « de nuit », qui paraît superflu, a dû être emprunté au contexte (℣ 36) ; « en *qui* est ce péché » (ἐν τίνι = בַּמִּי, le traducteur ayant certainement songé à une personne), au lieu de « *en quoi* (consiste) ce péché » (במה), dans l'endroit où Saül veut qu'on cherche la faute qui a causé le silence de l'oracle (℣ 38).

Mais le passage où le grec remédie le plus heureusement à la corruption de l'hébreu est celui où est racontée la consultation par laquelle on découvrit la faute de Jonathas (℣ 41-42). Il faut beaucoup de bonne volonté pour trouver un sens à l'hébreu : « Et Saül dit à Iahvé : « Dieu d'Israël, donne la sainteté. » Et Jonathas et Saül furent pris. » Un mot d'explication est indispensable ici. La version grecque le fournit, bien que l'interprète lui-même n'ait peut-être pas très bien vu de quoi il s'agissait. On lit dans les Septante : « Et Saül dit : « *Seigneur* (*Iahvé*), *Dieu d'Israël, pourquoi n'as-tu pas répondu aujourd'hui à ton serviteur? Si l'iniquité est en moi ou en Jonathas, mon fils, Seigneur* (*Iahvé*) *Dieu d'Israël, donne l'évidence, et s'il est dit* (?) *qu'elle est* (2) (à lire simplement: *et si elle est*) *dans*

(1) Il était facile de lire שׁר « bœuf », au lieu de אשר « ce que ».

(2) Le texte grec est surchargé en cet endroit : καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃ (ms. Alexandrin, εἴπῃς), δὸς δὴ τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ, δὸς δὴ ὁσιότητα. Il est évident que le premier δὸς δή doit être supprimé. Quant à τάδε εἴπῃ, c'est une fausse interprétation de l'hébreu ישנו (ou ישנה), comme au verset 39. On lisait sans doute primitivement dans le grec : καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃ ἐν τῷ λαῷ κ.τ.λ. L'ancienne Vulgate donnait le vrai sens du passage : *Si in me aut in Jonatha filio meo est*

Israël, *ton peuple*, donne la sainteté. » Et Jonathas et Saül furent pris, et le peuple fut hors de cause. Et Saül dit : « Jetez (les sorts) pour moi et pour Jonathas, mon fils. *Celui que le Seigneur* (*Iahvé*) *prendra sera mis à mort.* » *Et le peuple dit à Saül :* « *Cela ne peut pas être.* » *Et Saül contint le peuple*, *et on jeta* (*les sorts*) *pour lui et pour Jonathas*, *son fils*. Et Jonathas fut pris. »

Ce morceau, dont la première partie au moins représente le véritable texte de l'original, nous fait assister à une scène de divination par *urim* (אורים) et *tummim* (תמים), espèce de tirage au sort dont l'exécution ressemble beaucoup au jeu de pile ou face. Le mot grec δήλους, que nous avons traduit par « évidence » est cercertainement *urim*, et « la sainteté », ὁσιότητα, est *tummim*. Avant qu'on jette les sorts, Saül prend *urim* pour lui et Jonathas, et il attribue *tummim* au peuple. L'opération se fait : *urim* paraît ; Saül et Jonathas sont pris. La consultation recommence ensuite dans les mêmes conditions pour le roi et son fils, les chances de l'un étant rattachées à *urim*, celles de l'autre à *tummim*. Il y a donc une grande lacune dans le texte hébreu. L'omission est sans doute accidentelle et provient de ce que, le mot Israël étant répété plusieurs fois dans ce passage, un copiste distrait aura passé des premiers mots prononcés par Saül : « Iahvé, dieu d'*Israël* », aux derniers, qui suivent également le nom d'Israël : « donne *tummim* (1). » La discussion qui précède la dernière consul-

iniquitas hæc, da ostensionem ; aut si hæc iniquitas est in populo tuo da sanctitatem. La Vulgate actuelle contient la leçon de l'hébreu et celle du grec ; mais la Vulgate hiéronymienne suivait l'hébreu massorétique. On y a interpolé la leçon de l'ancienne version latine.

(1) En hébreu : למה לא ענית את עבדך היום אם יש בי או ביונתן בני העון הזה יהוה אלהי ישראל הבה אורים ואם ישנו בעמך ישראל הבה תמים (Wellhausen, Driver).

tation du sort n'est pas une glose de l'interprète ni d'un copiste grec. Elle paraît provenir d'un original hébreu (1). On a pensé qu'elle arrivait mal à propos, parce qu'il aurait été inconvenant d'interrompre le jugement de Iahvé et de laisser peser sur deux personnes la responsabilité d'un péché commis par un seul homme (2). Ces raisons ne sont pas très convaincantes. Il est naturel que le peuple intervienne lorsqu'il se voit sur le point de perdre Saül, son roi, ou Jonathas, son libérateur, qu'il tient à garder tous les deux ; et il ne devait pas avoir plus de scrupule à empêcher la dernière consultation du sort qu'il n'en eut à soustraire Jonathas à la condamnation qui le frappait. Jonathas tombait sous l'anathème de Saül, et celui-ci ne croyait pas pouvoir manquer à son serment. Que le fils du roi ait été remplacé ou non par une autre victime, le vœu de Saül n'a pas été exécuté, parce que le peuple a pris sur lui d'en empêcher l'accomplissement. Si l'on renonce à poursuivre les Philistins, c'est qu'on ne se croit plus tout à fait en règle avec Iahvé ni assuré de sa protection, après que le serment de Saül a été éludé. La dernière addition du grec a donc quelque chance d'être authentique. Elle a pu être omise avec intention, ou glisser comme la précédente entre les deux formules semblables : « Jetez (les sorts) pour moi et pour Jonathas, mon fils », et : « on jeta les sorts pour lui et pour Jonathas, son fils. »

A la fin du récit, le grec lit : « Et le peuple *intercéda pour* Jonathas *en ce jour-là*, » au lieu de : « Et le peuple *racheta* Jonathas. » Il est probable que la leçon des

(1) ואשר ילכד יהוה ימות ויאמר העם אל שאול לא יהיה הדבר הזה
ויחזק שאול בעם ויפילו בינו ובין יונתן בנ ו

(2) Wellhausen, *op. cit.*, 95.

Septante provient d'un original hébreu (1); mais la formule employée peut être considérée comme explication de celle qui nous est conservée dans le texte massorétique (2). Le dernier mot « il condamnait » est remplacé dans le grec par « il se sauvait, » c'est-à-dire, « il se tirait d'affaire, » ou bien « il réussissait. » Ici encore la lecture de la version est meilleure que celle de l'hébreu massorétique (3).

On n'exigera pas sans doute que nous poussions plus loin l'expérience. La version des Septante peut rendre des services considérables à la critique du texte hébreu. L'importance de ces services varie d'ailleurs suivant les livres, parce que toutes les parties de la Bible hébraïque ne sont pas aussi mal conservées que le livre de Samuël, et toutes les parties de la version grecque n'ont pas non plus la même valeur comme traduction. L'étude comparée du texte massorétique et des Septante n'a pas encore donné tous ses fruits parce qu'elle n'a pas encore été faite complètement et avec suite pour tous les livres de l'Ancien Testament. On a pu voir dans le morceau qui vient d'être discuté quelle attention est souvent nécessaire pour distinguer la véritable leçon des Septante d'avec les variantes qui y ont été surajoutées. On a vu aussi dans quelles erreurs parfois grossières les interprètes sont tombés. Ces fautes mêmes servent parfois à la critique de l'hébreu. La version des Septante, étant donnés son caractère et les conditions dans lesquelles elle nous est parvenue, réclame de ceux qui veulent s'en servir pour la critique du texte hébreu, beaucoup de clairvoyance, de souplesse d'esprit et de

(1) ויפללו העם ליונתן.

(2) Wellhausen, *op. cit.*

(3) יושע. On ne peut pas invoquer l'usage de l'araméen pour interpréter ירשיע dans le sens de « il l'emportait» (sur ses ennemis).

circonspection. Mais les savants exégètes qui ont examiné dans ces derniers temps le texte de Samuël (1), ont prouvé par l'évidence des faits ce qu'un pareil moyen de critique peut valoir entre des mains habiles et exercées.

Les variantes qui sont supposées dans l'original hébreu par les Targums, la Peschito et la Vulgate hiéronymienne peuvent également servir à la correction du texte massorétique : on sait déjà que le texte original de ces versions ressemblait beaucoup plus à l'hébreu traditionnel que celui des Septante.

La comparaison de l'hébreu et des Septante, comme celle des passages parallèles, a l'avantage de fournir le remède aux altérations du texte en même temps qu'elle en fournit la preuve. On ne saurait en dire autant de l'examen critique des Livres saints pris en eux-mêmes, lorsque les lois du rythme ou celles de la logique et du langage révèlent des altérations contre lesquelles ne proteste aucun témoin. Dans ce cas, le mal est souvent plus facile à constater où à soupçonner qu'à guérir.

Le rythme et la mesure, lorsqu'ils sont suffisamment connus, permettent néanmoins de découvrir les additions ou les omissions qui se sont produites dans les morceaux poétiques. Seulement, quand il s'agit d'omissions, on n'a d'autre ressource que l'hypothèse pour suppléer ce qui manque, à moins que les versions n'aient eu encore un texte plus complet.

Dans le texte massorétique du psaume CXLV (gr. CXLIV), qui est un psaume alphabétique, on remarque l'absence de la strophe qui devait commencer par la lettre נ. Il y a donc en cet endroit une lacune certaine ; et chaque strophe étant d'un distique, nous savons qu'il manque deux vers en cet endroit. Le traducteur grec

(1) Wellhausen, Driver.

les lisait encore et on peut les rétablir d'après les Septante. Il faut restituer après le ỳ 13.

נאמן יהוה בדבריו
וחסיד בכל מעשיו

Iahvé est fidèle dans ses paroles,
Et bienfaisant dans toutes ses œuvres.

La ressemblance de ce distique avec le ỳ. 17 sert à expliquer l'omission du texte hébreu, mais ne la justifie pas.

On a vu plus haut (p. 124) que le psaume IX-X a été privé de plusieurs strophes; et que, nonobstant l'addition d'une strophe supplémentaire à la fin du psaume IX et la transposition de deux strophes au commencement du psaume X, l'altération du texte est aisée à reconnaître.

Le psaume XIX (XVIII) fournit des exemples de mutilation incurable et d'interpolation prosaïque. Il commençait par trois superbes distiques :

Les cieux racontent la gloire de Dieu,
Et le firmament célèbre l'œuvre de ses mains.
Le jour transmet la parole au jour,
La nuit communique la science à la nuit.
Leur voix se répand dans toute la terre,
Et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde.

Entre le deuxième et le troisième distique on lit à présent : *Il n'y a ni parole ni discours*; *on n'entend pas leur voix*. Pour le sens, cette réflexion a l'air d'une glose faite sur le second et le troisième distique, afin d'expliquer le mot *parole* et le mot *voix* (1); elle interrompt la suite des idées. Pour le rythme, il est impossible d'y retrouver un distique aussi plein que les autres et qui leur soit proportionné. L'interpolation ne

(1) Cette glose sert du moins à montrer qu'il faut lire קולם (verset 5) au lieu de קום. Bickell, *Carmina*, 12.

paraît donc pas douteuse. Voici maintenant les mutilations :

Il (1) y a fixé la demeure du soleil,
. . . .
Et il (2) est comme un époux sortant de la chambre nuptiale ;
Il s'élance comme un guerrier pour accomplir sa course.
Il sort d'une extrémité des cieux,
Et son parcours atteint l'autre extrémité.
. . . .
Rien ne peut échapper à ses ardeurs.

Il est évident que les six vers qui précédent ne forment pas trois distiques. Le premier vers et le dernier n'ont pas de parallèles. Les vers intermédiaires forment deux distiques excellents. Il y a une lacune d'un vers avant ou après les deux vers qui sont isolés (3). Cette lacune est certaine, parce que chacun de ces vers a par lui même un sens incomplet et que le début du poème indique assez clairement que le morceau tout entier était formé de distiques.

La suite du psaume révèle un fait plus grave, à savoir que le morceau dont on vient de lire la traduction est un fragment qui se trouve maintenant réuni avec une pièce poétique de caractère tout différent. Cette conclusion aurait pu être garantie par la simple analyse du psaume. Le début annonce une description des merveilles que le ciel découvre à nos regards. Après une strophe d'introduction, le cours du soleil est représenté en termes d'une véritable poésie. Puis le sujet change tout à

(1) Dieu.
(2) Le soleil.
(3) On ne peut pas songer à rattacher le dernier vers au premier, car il n'y aurait pas de parallélisme. La description du soleil comportait plus de trois distiques dans le poème primitif.

coup : la suite du psaume est un éloge de la Loi. Les commentateurs ont remarqué qu'il n'y avait pas de transition. Mais là raison de ce défaut n'est point à chercher dans le libre caractère de la poésie orientale. Il n'y a pas plus de rapport entre les deux parties du psaume XIX qu'entre le psaume XIX et le psaume XX. Ce sont deux morceaux d'origine différente et qui sont simplement juxtaposés. Le rythme du second morceau ne laisse pas le moindre doute à cet égard :

La loi de Iahvé est parfaite,
  Consolante à l'âme ;
Le témoignage de Iahvé est fidèle,
  Il instruit le simple ;
Les préceptes de Iahvé sont justes,
  Ils réjouissent le cœur ;
Le commandement de Iahvé est pur,
  Il éclaire les yeux ; etc.

La différence du rythme est sensible à travers la traduction (1). Le psaume XIX contient le début d'un poème sur le ciel, poème dont la majeure partie, qui ne nous a pas été conservée, avait déjà péri quand la collection du psautier prit sa forme définitive, et un autre poème complet, rattaché après coup au fragment qui le précède.

(1) Voici la transcription des quatre premiers vers de chaque morceau, selon la vocalisation massorétique :

Hăssamaïm mesapperim kebod El,
Uma'asé iadav maggid haraqi'
Iom leiom iabbi' omer,
Velayla lelayla iechawé da'at.
Torat Iahvé temima,
Mĕsibat nafĕs ;
Edut Iahvé néémana,
Machkimat péti.

Lorsque les additions ou omissions sont peu étendues, le parallélisme et le rythme ne permettent pas de les découvrir avec la même certitude, parce que, la prononciation de l'hébreu, telle que la Massore nous l'enseigne, n'étant pas sûre dans les détails, la computation des syllabes peut être sujette à erreur. Cependant, on s'aperçoit aisément que le texte est surchargé, lorsqu'on lit au psaume II (10-12) :

Et maintenant, rois, comprenez,
Instruisez-vous, juges de la terre.
Servez Iahvé dans la crainte,
Et réjouissez-vous (?) en tremblant ;
Embrassez le fils, de peur qu'il ne se fâche et que vous n'alliez à votre perte.
Car son courroux s'allume aisément :
Heureux ceux qui se confient en lui !

Les mots : « embrassez le fils » ou « la pureté », ne donnent aucun sens et dérangent la marche naturelle du discours. Ils sont pareillement une surcharge évidente pour le parallélisme et le rythme, bien qu'ils soient très courts et ne comptent que pour trois syllabes (1).

De même on constate aisément des lacunes légères dans des cas pareils à ceux que présente le psaume XXXVII, ℣. 27-29 ;

(1) *Ve'atta melakim haskilu,*
Hivvaseru s̆ofeté areç ;
'Ibdu et Iahvé beïr'a,
Vegilu bir'ada,
[N̆as̆sequ bar] Pén ié'naf vetobedu dérek !
Ki ib'ar kim'at appo :
As̑ré kol chosé bo !

Éloigne-toi du mal, fais le bien,
Pour que tu habites à jamais....
Car Iahvé aime la justice;
Il n'abandonne aucun de ses fidèles.
.....à jamais il sont gardés,
Et la race des pécheurs est détruite;
Les justes possèderont la terre,
Et ils y resteront toujours.

Le psaume est alphabétique, et la première strophe citée commence par ס. Chaque strophe est de quatre vers. Le second vers de la première strophe est incomplet pour le sens, car on doit dire où le juste habitera ; il est sensiblement plus court que les autres et il faut sans doute ajouter un mot, « le pays », ou « la terre (1) ». Le premier mot de la strophe suivante, qui doit commencer par un ע, a disparu. Les deux mots qui restent, לעולם נשמרו, ne peuvent pas constituer un vers. Ils donnent d'ailleurs un sens peu satisfaisant, car l'économie de la strophe semble consister dans l'opposition du premier distique décrivant le sort des méchants, au second qui décrit le sort des justes. Or la leçon primitive du grec (2) paraît avoir été : ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται, ce qui suppose dans l'hébreu : עוילים נשמדו. Cette lecture est satisfaisante pour le sens et fournit le mot exigé pour le début de la strophe. Mais le vers demeure trop court. On est autorisé à garder devant le verbe le mot לעולם « pour toujours » : c'est grâce à la ressemblance de celui-ci

(1) ארץ. Cf. verset 3.
(2) Conservée dans le ms. Alexandrin. Ce passage fournit un curieux exemple des altérations qu'a subies le texte des Septante. On y trouve un doublet : εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται, traduction de l'hébreu actuel; puis, dans le ms. du Vatican, ἄμωμοι ἐκδικηθήσονται, corruption de la leçon primitive du grec.

avec le mot restitué que עוילים (עולם) a disparu du texte traditionnel, comme לעולם avait disparu du texte des Septante. On lira donc avec beaucoup de probabilité : « Les méchants sont pour toujours exterminés (1). »

Les surcharges et les lacunes sont moins facilement reconnaissables dans les textes en prose. Mais là encore on trouve des cas où il est possible de se prononcer avec certitude.

Les interpolations que nous avons signalées plus haut (p. 116 et suiv.) dans le chapitre XXV de Jérémie pourraient être déterminées sans le secours du grec. Le même livre de Jérémie offre l'exemple d'une glose monumentale au commencement du chapitre XXXIX. Dans le chapitre XXXVIII, il a été question des rapports de Jérémie avec Sédécias durant le siège de Jérusalem, et la narration se continue (ỳ. 28) : « Et Jérémie resta dans la cour de la prison jusqu'à ce que Jérusalem fut prise. Et quand Jérusalem eut été prise... » La phrase n'est pas achevée. On a inséré en cet endroit un récit du siège de Jérusalem, commençant par ces mots : « Dan la neuvième année de Sédécias, roi de Juda, le dixième mois, Nabuchodonosor, roi de Babel, vint à Jérusalem avec toute son armée, » etc. La phrase coupée par ce récit s'achève ensuite (ch. XXXIX. ỳ. 11) : « Nabuchodonosor donna des instructions au sujet de Jérémie à Nabuzaradan, chef des satellites, » etc. Le passage ainsi interpolé reproduit avec certaines variantes un

(1) *Sur méra' va'asé tob,*
Ŭsekon le'olam areç*;*
Ki Iahvé ohéb mišpat,
Velo ia'zob et chasidav.
'Avilim *le'olam nišmadu,*
Vezéra' rešа'im nikrat ; etc.

morceau qui se trouve au dernier chapitre des Rois et au dernier chapitre du livre même de Jérémie. Il n'est sans doute pas téméraire de penser que celui qui a raconté d'abord la captivité et la délivrance de Jérémie ne s'est pas interpolé lui-même, et que la glose dont nous parlons (glose qui a, par ailleurs, tous les droits d'être considérée comme Écriture), a été jointe après coup au texte primitif.

Un passage qui n'est certainement pas complet est ce verset de Samuël (I *Sam.* XIII, 1) : « Saül avait (?) année quand il devint roi, et il régna deux ans sur Israël. » L'âge de Saül à son avènement n'est pas indiqué, bien qu'on ait voulu le marquer, et il est certain aussi que Saül a régné plus de deux ans sur Israël. Mais on ne peut faire ici de conjecture suffisamment probable pour restituer les chiffres qui ont disparu.

Ailleurs, pour corriger certaines altérations du texte, la conjecture critique donne d'excellents résultats, et même parfois des résultats certains. Voilà, par exemple, un passage d'Isaïe (*Is.* VIII, 12-13) qui n'a pas beaucoup de sens dans l'hébreu :

N'appelez pas *conjuration* tout ce que ce peuple appelle *conjuration* ;
Ne craignez pas ce qu'il craint;
Et ne redoutez pas..... :
C'est Iahvé Cebaoth que vous devez proclamer saint;
C'est lui que vous devez craindre;
C'est lui que vous devez redouter.

Il est évident que les trois derniers membres de phrase doivent correspondre aux trois premiers, et que l'altération de ceux-ci a détruit l'économie de la pensée et de la phrase. Mais le mot de *conjuration*, קשר (*qéšer*)

qui ne signifie rien ici, ressemble fort en hébreu au mot קדש (*qodeš*), qui signifie « chose sainte ». Il y a eu transposition des deux lettres דש, avec échange de ד et ר (1). De même, au troisième membre, il manque un mot hébreu à traduire par « ce qu'il redoute », et le choix de ce mot est déterminé par le verbe qui est employé dans ce troisième membre et dans le sixième. C'est un dérivé de ערץ (2). On peut lire sans hésitation :

> N'appelez pas *saint* tout ce que ce peuple appelle *saint* ;
> Ne craignez pas ce qu'il craint,
> Et ne redoutez pas *ce qu'il redoute*.

Mais si la critique peut beaucoup pour améliorer le texte et en faciliter l'intelligence, c'est à condition d'user prudemment des moyens qui sont à sa disposition, de suivre les règles sans lesquelles elle serait un jeu d'esprit beaucoup moins inoffensif que les spéculations des vieux rabbins sur la présence et l'omission des lettres quiescentes.

§ 3. — *Les règles de la critique textuelle.*

Nous n'avons pas à établir ici les règles générales de la critique textuelle, mais plutôt à en faire l'application au sujet qui nous occupe, à savoir, l'examen du texte traditionnel de l'Ancien Testament. Les principes que nous allons formuler sont fondés sur ces règles générales et sur les données que fournit l'histoire du texte hébreu.

(1) Correction proposée par plusieurs critiques (Krochmal, Cheyne, Graetz).

(2) מעריץ ou מערצה.

Le champ de la critique textuelle est aussi vaste que celui des altérations auxquelles elle doit remédier, et celui des moyens dont elle dispose. En ce qui regarde l'étendue des altérations, nous pouvons établir les conclusions suivantes :

1° L'accord des manuscrits de la Bible hébraïque ne garantit pas l'intégrité de tous les passages où cet accord se manifeste.

On a vu plus haut que tous les manuscrits de la Bible hébraïque appartiennent à une même recension et que cette recension procède, selon toute vraisemblance et en général, d'un seul manuscrit. Ce manuscrit typique de chaque livre, alors même qu'il aurait été très bon, n'était certainement pas parfait, étant une copie de beaucoup postérieure à la composition de l'ouvrage. Et nous savons que pour certains livres on s'est servi de mauvais manuscrits. Prendre les manuscrits de la Bible hébraïque pour témoins autorisés à l'exclusion des versions serait canoniser la plupart des fautes et les plus graves qui se sont introduites dans le texte traditionnel.

2° L'accord du texte massorétique et des anciennes versions n'est pas non plus une garantie certaine d'intégrité pour tous les endroits où cet accord est constaté.

Les versions peuvent avoir été faites, elles ont été faites certainement sur un texte déjà altéré. Le cours de ces altérations était endigué quand furent écrits les Targums, la Peschito, la Vulgate; il ne l'était pas encore à l'époque des Septante. C'est à cette époque et dans les temps antérieurs que le texte a le plus souffert. Des altérations ont pu se produire et se sont produites réellement en très grand nombre avant qu'on s'occupât de traduire la Bible en grec. Ces altérations

ont pu se perpétuer et se sont perpétuées dans l'hébreu, dans le grec et dans les autres versions. On ne serait autorisé à les maintenir dans le texte sacré que si elles n'étaient pas reconnaissables, afin de ne pas s'exposer à sacrifier ou à corrompre une parcelle authentique en voulant rejeter ou corriger une parcelle suspecte. Mais elles sont parfaitement reconnaissables en plusieurs cas; et dès lors le droit de la critique est au-dessus de toute contestation.

3° On n'est donc pas fondé à invoquer l'unanimité des manuscrits hébreux ou l'accord du texte et des versions contre la réalité ou la vraisemblance d'une altération, lorsque les versions fournissent une leçon meilleure que celle du texte reçu, ou lorsque la grammaire, la logique, ou le rythme attestent l'invraisemblance ou l'impossibilité d'une leçon recommandée à la fois par le texte massorétique et les anciennes versions.

Cela reviendrait à dire qu'il ne s'est produit aucune altération dans le texte avant l'époque des Septante; et l'on arriverait logiquement à cette conséquence absurde, que les variantes des passages parallèles ne pourraient servir à la correction de ces passages et devraient être toutes regardées comme authentiques, les versions s'étant généralement conformées aux variantes de l'hébreu. Si l'on autorise l'exégète à employer comme moyen de correction les leçons diverses de ces passages, nonobstant le témoignage que le texte et les versions rendent à l'antiquité de leurs variantes, on ne peut lui interdire de toucher aux morceaux qui ne sont pas conservés en double, lorsqu'il a établi par de bonnes preuves que tel passage a subi telle ou telle modification dont la possibilité se trouve attestée par les divergences des textes parallèles. Dès qu'on cesse de regarder les variantes et les fautes de copiste contenues dans le texte hébreu comme des particulari-

tés mystérieuses que les auteurs sacrés ont placées intentionnellement dans leurs écrits, il n'y a plus qu'à laisser la critique faire son œuvre.

Mais s'il est vrai qu'en refusant à la critique le droit de s'exercer sur le texte hébreu de l'Ancien Testament on jetterait l'exégèse dans une voie fausse, anti-scientifique et, par conséquent, dangereuse, il est vrai aussi qu'une critique imprudente, sans règles, prête à accueillir sans discernement toutes les hypothèses contraires à l'intégrité du texte, aboutirait au bouleversement complet de l'Écriture et à la destruction de la science biblique. C'est pourquoi, après avoir posé les principes négatifs qui assurent à la critique sa liberté, nous devons établir les principes positifs qui doivent être appliqués dans l'exercice de la critique, pour que cette liberté ne dégénère pas en abus.

4° *Le texte hébreu traditionnel étant le témoin principal du texte primitif de l'Ancien Testament, ou, pour mieux dire, étant ce texte même, sauf les altérations de détail qui ont pu se produire au cours des siècles, doit être supposé intègre, tant qu'il n'y a pas un motif sérieux de le croire corrompu sur tel ou tel point particulier. La lecture massorétique, telle qu'elle a été fixée par le système des points-voyelles et des accents, et pour autant qu'elle détermine le sens du texte des consonnes, doit être aussi jugée exacte, tant que le contraire n'est pas démontré au moins d'une manière probable. Dans les passages où la Massore elle-même indique une variante et substitue à la leçon du texte ou* ketib, *une autre lecture ou* keri, *il faut examiner le caractère de ces variantes avant d'adopter la leçon du* keri *de préférence à celle du* ketib, *quoique la tradition massorétique recommande celle-là de préférence à l'autre.*

L'hébreu massorétique doit profiter de l'axiome : *melior est conditio possidentis*. Il est l'original de l'Ancien Testament, et, dans l'ensemble, il représente plus fidèlement qu'aucune traduction le texte primitif des

Livres saints. « Il est vrai, dit R. Simon, que le texte hébreu d'aujourd'hui a des défauts très remarquables; mais, d'autre part, les anciennes versions, soit grecques ou latines, sont encore beaucoup plus défectueuses (1) », si l'on fait abstraction de leur valeur théologique pour les considérer simplement comme témoins du sens et du texte, comme exemplaires des écrits rédigés par les auteurs bibliques. Pour que l'hébreu massorétique perde son caractère d'original dans tel ou tel cas particulier, ou qu'il soit permis de mettre en question son intégrité, il est nécessaire de démontrer que la leçon de la Massore n'est pas l'unique leçon traditionnelle, ou bien qu'elle porte en elle-même des marques certaines ou probables d'altération. Les manuscrits, dans certains cas, et les versions, très souvent, permettent d'affirmer que la leçon de la Massore n'est pas la seule autorisée par la tradition ancienne, qu'il a existé sur tel ou tel point des variantes réelles dans les manuscrits hébreux. La présence d'une de ces leçons dans le texte massorétique ne prouve nullement l'exactitude de celle-ci et la fausseté des autres, pas plus que la notation du *keri* n'est à prendre pour une condamnation indiscutable du *ketib*. Dès que l'existence d'une variante extra-massorétique est constatée, comme l'intégrité du texte reçu n'est pas autrement garantie dans les détails, il y a lieu de considérer les divergences, celles du *ketib* et du *keri*, celles du texte massorétique et des manuscrits ou des versions, comme des variantes d'un même texte, entre lesquelles on peut choisir après en avoir discuté la valeur.

5° *Les altérations du texte hébreu qui sont le mieux documentées, que l'on constate avec le plus de facilité et que l'on*

(1) *Hist. crit. du V. T.*. III, p. 353.

corrige avec le plus de certitude sont celles que présentent les passages conservés dans la Bible hébraïque en deux endroits différents.

On ne saurait trop s'appliquer à l'étude de ces passages, parce que l'on y saisit très nettement les modifications volontaires et involontaires qui ont affecté le texte primitif. On y trouve des gloses, des additions, des omissions, des substitutions de synonymes, des altérations provenant de simples changements de lettres ou mots qui se ressemblent dans l'écriture ou dans la prononciation. La critique s'exerce là sur des matériaux excellents et tout préparés. Ce n'est pas à dire néanmoins que l'appréciation des divergences et le choix à faire entre les variantes soient exempts de difficultés. Mais l'exégète peut se dire au moins qu'il est en présence de variantes incontestables. Il n'a qu'à en chercher l'origine et, cette origine étant déterminée, il sera en mesure d'apprécier leur valeur, en les jugeant d'après les lois de la grammaire, le sens du contexte, le style ordinaire de l'auteur.

Observons d'ailleurs que les morceaux conservés en double peuvent présenter des fautes communes aux deux exemplaires dans les endroits où ils s'accordent ; et, dans les endroits où ils diffèrent, des variantes dont aucune ne reproduit exactement la leçon authentique de l'original.

6° *Les variantes réelles de l'ancien texte hébreu qui sont attestées par les manuscrits et les versions, fournissent un élément de critique pareil à celui qu'offrent les variantes des morceaux parallèles. Mais on doit prendre garde, dans l'examen des manuscrits comme dans celui des versions, que beaucoup de variantes sont occasionnées par des bévues ou de simples conjectures des copistes et des traducteurs, bévues et conjectures qui ont été faites sur un texte pareil au nôtre, si bien*

que cette catégorie de variantes, la plus nombreuse de beaucoup, n'a que peu ou point de valeur pour la critique.

Toutes les variantes qui se sont produites dans la transcription des Livres saints et qui en ont altéré le texte primitif proviennent de la volonté ou de l'inattention et de l'inintelligence des copistes. Le travail du critique, dans les passages où les témoins du texte présentent des leçons diverses consiste donc à chercher parmi ces leçons celle qui a le plus de chances d'être primitive et d'où les autres procèdent par voie d'altération involontaire ou de substitution intentionnelle. Le critique a pour but d'éliminer les variantes en les comparant et en les discutant, afin d'arriver, autant que possible à la leçon unique et vraie du texte primitif. Pour atteindre ce résultat, il importe de connaître les variantes qui ont existé antérieurement à la fixation de notre texte hébreu, parce que celles-là seulement peuvent avoir chance de représenter des leçons originales que notre texte a perdues. Toutes celles qui dérivent de celui-ci, qui le supposent, qui en sont de simples altérations ne peuvent servir à le corriger; ou bien, si ce sont des conjectures, elles n'ont aucune valeur traditionnelle, mais une simple valeur d'hypothèse pour le cas où le texte serait douteux par ailleurs. Si donc une version s'écarte de l'hébreu massorétique, ce n'est pas une raison pour mettre en doute la légitimité de celui-ci, à moins que la divergence soit inexplicable autrement que par l'existence d'un texte hébreu différent du texte actuel et n'en dérivant point en manière d'altération accidentelle ou de conjecture.

Quelques exemples feront mieux comprendre la portée de cette observation.

Lorsqu'on lit, par exemple dans le grec, au psaume XXIX (grec, XXVIII), 5-6 :

La voix de Iahvé brise les cèdres,
Iahvé brise les cèdres du Liban;
Il les *broie* comme le veau du Liban,
Et *le bien-aimé*, comme le petit des licornes,

tandis que l'on a dans l'hébreu :

Et il les *fait bondir* comme le veau du Liban
Et *le Sirion* (Hermon), comme le petit des buffles,

il est évident que l'interprète grec a eu sous les yeux un texte pareil au nôtre ou qui en provenait. La traduction « il les broie », suppose dans l'hébreu וידקם, au lieu de וירקידם ; mais la leçon que suppose le grec est une corruption de celle que contient l'hébreu. De même, « le bien-aimé » suppose une lecture ישרון (*Ješurun*), au lieu de שריון, qui est certainement la lecture primitive. Les variantes du grec ne sont pas autre chose que des fautes commises sur un texte identique à l'hébreu actuel. Ces fautes viennent s'ajouter à celles que contient le texte traditionnel ; car il faut lire dans l'hébreu וירקיד et non וירקידם :

Et il *fait bondir* comme un veau le Liban,
Et *le Sirion* comme le petit des buffles,

Les variantes du grec ne sont ici d'aucune utilité pour la correction du texte hébreu.

De même lorsqu'on lit dans la Vulgate d'Isaïe (XI, 10) : *et erit sepulcrum ejus gloriosum*, il ne faut pas conclure de là que saint Jérôme lisait dans l'hébreu un autre mot que מנוחתו « lieu de repos, séjour » ; car saint Jérôme lui-même déclare qu'il a lu *mnuatho* ; mais, pensant qu'il s'agissait en cet endroit de la mort du Sauveur et de sa résurrection glorieuse, il a voulu

rendre plus clairement ce qu'il croyait être la pensée du prophète (1).

Les exemples de ce genre sont très fréquents dans les Septante et ils ne sont pas rares dans la Vulgate hiéronymienne.

7° *L'ancienne version grecque, dite version des Septante, qui, prise dans son ensemble, est l'instrument de critique le plus important dont disposent les interprètes de l'Ancien Testament, demande à être étudiée avec le plus grand soin par ceux qui veulent s'en servir pour corriger le texte massorétique. Son témoignage est aussi autorisé que celui de l'hébreu toutes les fois qu'il se produit entre l'hébreu actuel et la version une variante qui remonte à l'original de celle-ci et qui ne peut-être considérée comme une simple bévue de copiste ou une correction voulue du texte traditionnel. Mais l'état dans lequel le texte de la version grecque nous est parvenu oblige les exégètes à beaucoup de circonspection. Ils doivent faire l'examen critique des Septante avant de s'en servir pour critiquer le texte hébreu.*

On a vu plus haut les règles pratiques dont Welhausen a donné la formule et dont il a fait lui-même l'application au texte de Samuël. Il convient d'observer qu'on ne doit pas se contenter d'une connaissance générale de la version grecque ; mais que, cette version étant l'œuvre de plusieurs mains, on doit étudier aussi chaque partie, afin de connaître le vocabulaire, le génie, la méthode, les qualités et les défauts de chaque traducteur. Cette connaissance est indispensable pour que l'on puisse rétablir, avec des garanties suffisantes de probabilité, le texte hébreu dont le traducteur s'est servi. La valeur critique de la version est en proportion de la fidélité avec laquelle l'interprète s'est attaché à son original.

(1) *Ut manifestum legenti sensum faceremus*. S. Jérôme, *In Is.* XI, (P. l. 24, 149).

Ce qui vient d'être dit pour les Septante s'applique aux autres versions anciennes, dans la mesure où elles représentent un texte hébreu réellement différent du texte traditionnel.

8° Dans les endroits où le texte reçu n'est pas contredit réellement par les manuscrits et les anciennes versions, la leçon traditionnelle ne doit être mise en doute que si elle ne paraît pas en harmonie suffisante avec les lois de la grammaire, de la logique et (s'il s'agit de morceaux poétiques) avec celles du parallélisme et du rythme. Elle ne peut être condamnée ou déclarée suspecte que si elle choque certainement ces lois et si l'on peut, sinon la remplacer par une leçon conjecturale plus satisfaisante, du moins fournir une explication probable de son origine.

Les menues fautes dont l'existence n'est manifestée par aucun témoignage de passages parallèles, de manuscrits ou de versions sont assurément très nombreuses dans la Bible hébraïque. Mais le danger de prendre pour authentiques un mot ou un passage qui ne le seraient pas est beaucoup moins à craindre que celui de rejeter sans motif sérieux, ou pour des raisons purement subjectives, un mot ou un passage qui appartiendraient réellement au texte sacré. Les moyens dont dispose la critique conjecturale, la critique abandonnée à elle-même, s'exerçant sur le seul texte hébreu sans être appuyée par le témoignage des manuscrits ou des versions, sont loin d'être infaillibles. Il convient de se prononcer discrètement en matière d'impossibilités grammaticales, lorsqu'il ne s'agit pas de fautes grossières. On doit être également réservé dans les cas de contradiction logique. C'est là surtout que l'interprète doit se défier de son propre jugement, voir si la contradiction n'est pas simplement apparente, si elle ne résulte pas d'une façon de comprendre les choses dont parle le

texte biblique, autrement que ne les comprenait l'auteur sacré lui-même. La connaisssance que nous avons des lois particulières de la métrique biblique est aussi trop peu sûre pour que la considération du rythme permette d'affirmer avec certitude une omission ou une surcharge dans le texte reçu, à moins que le parallélisme, la grammaire, les exigences d'un équilibre satisfaisant de la pensée et de la phrase, n'autorisent les revendications de la mesure poétique.

Autre chose pourtant est de constater les altérations du texte, autre chose d'y remédier. Une altération du texte peut être certaine bien qu'on ne puisse y remédier que par une correction conjecturale, ou qu'il soit même impossible d'y remédier en aucune façon. Nous avons cité plus haut le passage du livre de Samuël qui mentionnait l'âge de Saül lorsqu'il monta sur le trône, et la durée de son règne. Ce passage est certainement altéré, bien qu'on ne puisse hasarder même une conjecture probable pour le rétablir dans son état primitif. Mais on peut du moins expliquer comment l'altération s'est produite. Il est vraisemblable que les chiffres primitifs avaient été omis ou qu'ils étaient devenus illisibles dans le manuscrit original.

Une conjecture qui ne s'appuie pas sur le sens général du passage à corriger, sur la teneur du contexte, et qui ne sert pas à expliquer l'origine de la leçon traditionnelle, supposée fausse, qu'elle prétend remplacer, n'a aucune valeur. Pour que la critique conjecturale donne de bons résultats, il est nécessaire qu'elle s'appuie sur une connaissance minutieuse et approfondie du livre qu'il s'agit de critiquer. Pour faire la critique d'Isaïe, il faut étudier la langue d'Isaïe. La critique de chaque livre réclame ainsi une étude particulière sans laquelle il est impossible, dans la plupart des cas

de pourvoir sérieusement à la correction du texte.

En disant que l'exégète doit rendre raison des fautes qu'il découvre dans le texte biblique, nous ne voulons pas dire qu'il doit les expliquer toutes matériellement par des erreurs de copie. L'histoire du texte hébreu ne tient pas dans celle de l'écriture hébraïque. Ce texte a subi bien des modifications dont la paléographie ne donne pas la clef. Il suffit que le critique fournisse une explication plausible, en rapport avec la nature de la faute qu'il croit reconnaître et qu'il veut corriger.

Section IIe. — Résultats de la critique textuelle de l'Ancien Testament. Altérations du texte primitif.

La critique textuelle est bien loin d'avoir accompli son œuvre, dans la mesure où cette œuvre peut s'accomplir. Il est même assez difficile de dire où en est aujourd'hui le travail de correction que poursuivent avec plus ou moins de bonheur un grand nombre d'exégètes modernes. Les ouvrages qui ont été consacrés spécialement à la critique du texte sont faciles à compter, comme ils sont faciles à juger. Mais une multitude de corrections ont été et sont chaque jour proposées pour des passages isolés, soit dans les commentaires, soit dans les articles de revues. On ne trouvera pas ici un relevé complet de toutes les conjectures qui ont été faites par les exégètes anciens et modernes pour améliorer le texte massorétique. Une telle énumération dépasse les limites de notre programme. Il est vrai aussi qu'elle comprendrait beaucoup d'hypothèses risquées et qui ne méritent pas d'être reproduites. Nous devons nous contenter de donner ici quelques exemples des différentes sortes d'altérations qui se rencontrent dans la Bible

massorétique. En signalant ces altérations nous indiquerons les corrections plus ou moins probables des passages corrompus. On pourra de la sorte se faire une idée d'ensemble touchant l'état dans lequel nous est parvenu le texte de la Bible hébraïque et touchant les améliorations que la critique peut y apporter. Des observations détaillées sur la conservation du texte de chaque livre nous entraîneraient beaucoup trop loin. Ces observations seront d'ailleurs mieux placées dans l'introduction particulière à l'étude des diverses parties de l'Ancien Testament.

Les altérations du texte hébreu se partagent logiquement, d'après leur origine, en deux groupes principaux, les altérations volontaires et les altérations involontaires. Cette division très exacte en principe n'est pas toujours facile à suivre dans la pratique, parce que la corruption du texte peut s'expliquer parfois des deux manières, par un changement arbitraire ou par un accident de transcription. Nous classerons donc les altérations du texte d'après leur nature, leur étendue et leur importance, sauf à marquer dans le détail la cause à laquelle on peut les rapporter avec plus ou moins de vraisemblance, et nous donnerons des exemples d'additions, d'omissions, de substitutions, de transpositions de mots ou de phrases, ou de morceaux plus étendus ; puis nous passerons en revue les menues erreurs de transcription, provenant de la ressemblance des sons et des caractères, d'addition, omission ou transposition de lettres dans un mot, d'un faux groupement de lettres en mots, ou enfin d'une vocalisation ou d'une ponctuation incorrectes.

§ 1. — *Additions de mots ou de phrases.*

On a vu plus haut (p. 108), comment le manque de

précision qui se remarque surtout dans les récits en prose sollicitait en quelque sorte les copistes à introduire ici la mention explicite d'un sujet du verbe, là celle d'un complément. Certains passages, qu'on jugeait avoir besoin d'explication, ont été glosés, soit au moyen de courtes notes, qui ont pu être placées d'abord en marge d'un exemplaire puis transcrites avec le texte, soit au moyen d'additions plus étendues qui appartiennent plutôt à l'histoire de la composition des livres qu'à celle de leur conservation. Souvent aussi certains mots ont été répétés accidentellement, ou bien des variantes d'un même mot ou d'un même passage ont trouvé place dans le texte traditionnel.

La comparaison des passages parallèles, celle de l'hébreu et des Septante, montre que l'on usait primitivement d'une très grande liberté dans la transcription des textes surtout des textes en prose, et qu'on ne se faisait pas scrupule d'ajouter ou d'omettre certains mots et d'échanger des synonymes. Aux exemples qui ont été cités précédemment, on pourrait joindre de nombreux passages des Chroniques et des livres de Samuël ou des Rois. Même quand le Chroniqueur ne commente pas le texte plus ancien qu'il reproduit, il s'écarte souvent de celui-ci dans les détails, ou, pour mieux dire, le Chroniqueur et les copistes qui nous ont transmis son texte ainsi que celui de Samuël et des Rois ne se piquaient pas d'une exactitude minutieuse. Voici, par exemple, le récit de l'ambassade envoyée par David au roi des Ammonites. On lit dans Samuël (II *Sam.* X, 1-6) :

Après cela, le roi des fils d'Ammon vint à mourir, et *Hanun*, son fils, régna à sa place. Et David dit : « Je serai bienveillant pour Hanun, fils de Nahas, *comme* son père a

été bienveillant pour moi. » Et David envoya de *ses serviteurs* pour lui faire ses condoléances touchant (la mort de) son père ; et les serviteurs de David arrivèrent au pays des fils d'Ammon ; et les chefs des fils d'Ammon dirent à Hanun *leur maître* : « Crois-tu que ce soit pour honorer ton père que David t'envoie ses condoléances ? N'est-ce pas plutôt pour examiner *la ville, pour l'explorer et pour la détruire*, que David t'a envoyé ses serviteurs ? » Et Hanun fit saisir les serviteurs de David ; il leur fit raser *la moitié de la barbe*, et il fit couper le bas de leurs vêtements jusqu'aux *fesses*, et il les renvoya. Et ils avertirent David, et il envoya à leur rencontre, car ces gens avaient été trop outragés ; et le roi (leur) fit dire : « Restez à Jéricho jusqu'à ce que votre barbe ait repoussé ; puis vous reviendrez. » Et les fils d'Ammon s'aperçurent qu'ils s'étaient rendus odieux à David, et ils envoyèrent engager les Araméens *de Bet-Rehob*, et *les Araméens* de Çoba, *vingt mille fantassins*, et le roi de Maaka *pour mille hommes, et ceux de Tob pour douze mille hommes.*

On lit dans les Chroniques (I *Chron.* XIX, 1-7) :

Après cela, *Nahas*, roi des fils d'Ammon, vint à mourir, et son fils régna à sa place. Et David dit : « Je serai bienveillant pour Hanun, fils de Nahas, *parce que* son père a été bienveillant pour moi. » Et David envoya des *messagers* pour lui faire ses condoléances touchant (la mort de) son père ; et les serviteurs de David arrivèrent au pays des fils d'Ammon, *près de Hanun pour lui faire (leurs) condoléances.* Et les princes des fils d'Ammon dirent à Hanun : « Crois-tu que ce soit pour honorer ton père que David t'envoie ses condoléances ? N'est-ce pas plutôt pour examiner, *pour détruire et pour explorer le pays* que ses serviteurs *sont venus* près de toi ? » Et Hanun fit saisir les serviteurs de David ; il les fit raser et il leur fit couper le bas de leurs vêtements jusqu'aux *hanches*, et il les renvoya : *Et ils s'en allèrent*, et on avertit David *au sujet de ces gens*, et il envoya à leur rencontre, car

ces gens avaient été trop outragés, et le roi (leur) fit dire : « Restez à Jéricho jusqu'à ce que votre barbe ait repoussé ; puis vous reviendrez. » Et les fils d'Ammon s'aperçurent qu'ils s'étaient rendus odieux à David ; et *Hanun et les fils d'Ammon* envoyèrent *mille talents d'argent pour* engager *à leur service des chars et des cavaliers* d'Aram-*Naharaïm, et d'Aram-Maaka*, et de Çoba. *Et ils engagèrent à leur service trente-deux mille chariots*, ainsi que le roi de Maaka *et son peuple. Et (ceux-ci) vinrent camper en face de Médeba ; et les fils d'Ammon se rassemblèrent de leurs villes et ils s'avancèrent pour combattre.*

Aucun critique ne peut se vanter d'établir le nombre juste et la provenance de tous les auxiliaires que la Syrie fournit aux Ammonites. Mais on peut, par cet exemple et par tous ceux qui ont été précédemment rapportés, se faire une idée de la nature et de la quantité des altérations diverses que la liberté des copistes a fait subir aux textes bibliques, alors même qu'ils ne se permettaient pas de compléter un document par un autre, comme dans le chapitre XXXIX de Jérémie et ailleurs encore (1).

Le nombre des mots qui ont été ajoutés au texte primitif par manière d'explication ne peut pas être évalué même approximativement. Il est certainement considérable ; mais celui des cas où ces additions ont compromis le sens du texte l'est beaucoup moins. Ainsi, dans le cantique de Moïse (*Deut.* XXXII, 20) les mots : « Et il dit », avant : « Je détournerai d'eux mon visage », sont une surcharge pour le rythme, et ils ont été ajoutés pour marquer expressément que les paroles

(1) *Jér.* XXXIX, 1-10, *supr. cit.* V. aussi *Jér.* LII, 28-30, un passage qui n'est pas dans le texte parallèle II *Rois*, XXV ; en revanche le texte des Rois contient au même endroit (v. 22-26) une notice qui paraît empruntée à *Jér.* XL-XLIII.

suivantes doivent être mises dans la bouche de Iahvé ; ce qui est vrai. Au contraire, dans les bénédictions (*Deut.* XXXIII, 4), il est bien probable que le nom de Moïse a été placé à tort dans la formule : « Moïse nous a donné une loi », puisque c'est Moïse lui-même qui parle ; que le contexte se rapporte à Iahvé ; que la mention de Moïse alourdit le vers et en fait une phrase très prosaïque. Le texte primitif n'exprimait pas le sujet : « Il (Iahvé) nous a donné une loi. » L'introduction du nom de Moïse, si peu justifiée qu'elle soit, s'explique aisément.

Les gloses plus étendues, comme celles que nous avons relevées dans le chapitre XXV de Jérémie (1), sont relativement rares dans les autres livres de l'Ancien Testament, surtout dans les écrits prophétiques. Le livre de Jérémie est peut-être celui où l'on rencontre le plus grand nombre de ces additions, soit parce que le style un peu diffus du prophète se prêtait facilement aux interpolations, soit plutôt à cause de son objet et des circonstances dans lesquelles il a été d'abord publié et conservé. On croit reconnaître dans les chapitres XXVII-XXIX la main de l'interpolateur qui a glosé le chapitre XXV. Bien que le texte grec de ces chapitres ne soit pas de tout point préférable à l'hébreu, il est probable que tel ou tel passage dont il n'y a pas trace dans les Septante a été ajouté après coup, et que le verset 7 du chap. XXVII, par exemple, où il est dit : « Et toutes les nations le serviront, lui (Nabuchodonósor) et son fils, et le fils de son fils, jusqu'à ce que vienne aussi l'heure de son pays et que des nations nombreuses et des rois puissants le soumettent », est l'œuvre du glossateur qui a écrit le verset 14 du chapitre XXV :

(1) V. *supr.* p. 116 et suiv.

« Car eux aussi (les Chaldéens) seront soumis à des nations nombreuses et à des rois puissants. »

On trouve quelques exemples de mots ajoutés pour modifier le sens de certaines phrases qui ont été trouvées choquantes. Lorsque David fait serment d'exterminer Nabal et ses gens (I *Sam.* XXV, 22), il emploie la formule ordinaire : « Que Dieu frappe David et qu'il redouble, si je laisse vivre quelqu'un des siens jusqu'au matin ! » Telle est du moins la leçon du grec. Mais on aura été scandalisé de voir David sous le coup d'un serment qui n'a pas été tenu, et on lit maintenant dans l'hébreu : « Que Dieu frappe *les ennemis de* David ! » De même, lorsque Nathan reproche à David son adultère, il lui dit (II *Sam.* XII, 14) : Tu as blasphémé Iahvé en agissant de la sorte. » Pour éviter le rapprochement des termes נאצת et יהוה, on a inséré entre les deux איבי « les ennemis », et on fait dire à Nathan : « Tu as méprisé *les ennemis de* Iahvé (1) », ce qui, dans la circonstance, ne signifie rien.

Ailleurs, les copistes ont eu l'intention de substituer un terme inoffensif à un terme malsonnant ; mais le mot primitif s'est maintenu à côté de l'autre et le texte actuel présente un doublet. C'est ainsi qu'on lit au psaume X, (ỳ. 3) : « Le voleur bénit, blasphème Iahvé » le mot ברך ayant été destiné par celui qui l'a écrit d'abord à remplacer le mot נאץ. Selon toute vraisemblance, l'auteur avait écrit simplement : « Le voleur blasphème Iahvé (2). »

Parfois aussi de simples variantes se sont accumulées au même endroit. On lit au psaume XVIII (ỳ 7) : « Et

(1) On traduit généralement : « Tu as fait blasphémer les ennemis de Iahvé. » Mais on n'a pas ici la forme du causatif. Driver, *op. cit.*, 225.

(2) Geiger, Bickell.

ma plainte *vient devant lui, à ses oreilles.* » Dans le texte parallèle (II *Sam.* XXII, 7) on a seulement : « Et ma plainte (arrive) à ses oreilles. » La leçon du psaume vient de ce qu'on a combiné celle-ci, qui paraît primitive, avec la variante : « Et ma plainte *vient devant lui.* » On peut croire également que Çophar n'a pas dit à Job (*Job*, XX, 17) : « Il (l'impie) ne verra pas couler les fleuves des ruisseaux de miel et de lait » ; mais que les *fleuves* (נהרי) sont une variante des *ruisseaux* (נחלי), et qu'il faut lire simplement : « Il ne verra pas couler les ruisseaux de miel et de lait. » Les cas de ce genre sont assez fréquents dans les morceaux poétiques, et c'est là qu'on le constate le plus aisément.

Assez souvent les additions proviennent de la distraction des copistes qui ont écrit deux fois les mêmes mots ou la même formule sans s'en apercevoir, inséré dans des passages où on n'avait aucune raison de les mettre, tel mot ou telle formule amenés sous leur plume par l'effet d'un souvenir irréfléchi. C'est ainsi qu'une ligne a été répétée accidentellement dans le passage de Samuël où on raconte la translation de l'arche (II *Sam.* VI, 3-4) :

Et on transporta l'arche de Dieu sur un char
neuf, et on l'emmena de la maison d'Abinadab, sur la colline,
Et Uzza et Ahio, fils d'Abinadab, conduisaient le char
neuf et on l'emmena de la maison d'Abinadab, sur la colline,
avec l'arche de Dieu, et Uzza marchait devant l'arche.

Il est clair que la quatrième ligne de cette citation est une reproduction accidentelle de la seconde. Le traducteur grec ne l'avait pas dans son exemplaire.

Les massorètes se sont abstenus de ponctuer certains

mots qui ont été répétés accidentellement (1). Mais le nombre de ces accidents dépasse de beaucoup celui des cas reconnus par la Massore. La sagacité des interprètes s'est exercée en pure perte sur des passages qui avaient été altérés de cette manière. Job dit de l'enfer que c'est

Un pays sombre comme la nuit,
(Pays) de ténèbres et de chaos,
Et il (y) fait clair comme la nuit.

La réflexion est assez singulière. C'est une phrase isolée dans un poème qui est tout en distiques. Si l'on observe que le texte hébreu ותפע כמו אפל reproduit à peu près la fin du premier vers עפתה כמו אפל, on est amené à penser que la formule : « Et il y fait clair comme la nuit », est une mauvaise variante ou une répétition accidentelle des mots « sombre comme la nuit (2). »

Il convient de remarquer dès maintenant que les additions accidentelles sont moins nombreuses et plus faciles à reconnaître que les additions volontaires. Les exemples que nous donnons des unes et des autres sont à considérer comme de simples échantillons des différentes sortes d'additions, ou surcharges qui se sont introduites dans le texte hébreu. Pour se faire une idée plus exacte de toutes ces interpolations, de leur nombre, et de leur cause, il est nécessaire de s'appliquer d'une manière suivie à la comparaison des textes parallèles. Et ce que nous disons des additions peut s'appliquer aux omissions, aux transpositions, et généralement à tous les genres d'altération qui affectent le texte traditionnel de la Bible hébraïque.

(1) V. par ex. *Jér.* LI, 3; *Éz.* XLVIII, 16.
(2) Bickell.

§ 2. — *Omissions et lacunes.*

Contrairement à ce qui vient d'être dit pour les additions, les omissions volontaires semblent avoir été moins nombreuses que les omissions accidentelles. Mais la différence provient peut-être en partie de ce que, dans les cas d'omission volontaire, le texte a été légèrement retouché, en sorte que l'omission ne peut plus être constatée avec certitude, ni parfois même soupçonnée, tandis que, dans le cas d'omission accidentelle, le contexte réclame ce qui a disparu par la négligence des copistes.

Nous avons mentionné plus haut la suppression de quelques strophes dans le psaume IX-X, le silence gardé sans doute intentionnellement dans Isaïe (*Is.* XXXVI) sur le tribut payé par Ézéchias à Sennachérib, et les passages des Rois qui ont été abrégés de propos délibéré par le rédacteur des chapitres XXXVI-XXXIX du même livre d'Isaïe. On peut dire que ces modifications intéressent à la fois l'histoire de la composition et celle de la conservation des écrits dont il s'agit. D'autres passages ont pu être et ont été modifiés de la même manière sans qu'il soit possible aujourd'hui de s'en apercevoir.

On peut constater un très grand nombre d'omissions plus ou moins étendues, qui semblent accidentelles.

Dans le récit de la création, après ces mots (*Gen.* I, 8) : « Et Dieu appela le firmament ciel », le grec ajoute : « Et Dieu vit que c'était bien. » Cette formule existait très probablement dans le texte primitif (cf. versets 3, 10, 12, 18, 21, 25, 31).

Au second chapitre de la Genèse (*Gen.* II, 24), au lieu de : « Ils seront en une seule chair », le Nouveau Testament et les anciennes versions ont lu : « Et les deux

seront en une seule chair. » Le mot שניהם « eux deux », aura été omis par un copiste distrait, devant לבשר אחד « en une chair ». Comme il y a dans la pensée de l'auteur une sorte d'antithèse entre les *deux* époux et l'*unité* qu'ils forment, il est invraisemblable que le mot « deux » n'ait pas été exprimé (1).

Au chapitre IV (*Gen.* IV, 8), dans le récit du meurtre d'Abel, le texte hébreu est visiblement incomplet : « Et Caïn dit à son frère Abel :...... Et quand ils furent dans la campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua. » Comme dans le cas précédent, le Pentateuque samaritain et les anciennes versions s'accordent pour lire : « Et Caïn dit à son frère Abel : « Allons dans la campagne » (נלכה השדה). Les mots qui ne se trouvent pas actuellement dans l'hébreu sont exigés par le contexte, par la formule qui les annonce et par la suite du récit (2).

On lit au chapitre XIV (℣ 10) : « Et le roi de Sodome et de Gomorrhe s'enfuirent. » Il est absolument nécessaire de lire avec le Pentateuque samaritain et la version des Septante : « Et le roi de Sodome et *le roi* de Gomorrhe s'enfuirent. »

Les omissions de ce genre ne sont pas rares dans les livres historiques et elles atteignent parfois des proportions assez considérables, principalement dans le livre de Samuël (3).

Ainsi, au lieu de lire avec l'hébreu (I *Sam.* I, 9) : « Et Hanna se leva, après avoir mangé à Silo, et *après avoir bu* ; et le prêtre Éli était assis sur son siège, au seuil du temple de Iahvé », il faut lire avec le grec : « Et Hanna

(1) Spurrell.
(2) Spurrell.
(3) Exemples déjà cités.

se leva, après avoir mangé à Silo ; et *elle se présenta devant Iahvé* (ותתיצב לפני יהוה) ; et le prêtre Éli » etc. La glose insignifiante : « et après avoir bu », que l'interprète grec n'a pas connue, se trouve maintenant remplacer un détail important de la narration.

Le sacre de Saül (I *Sam.* X, 1) est raconté dans l'hébreu comme il suit : « Et Samuël prit une fiole d'huile et il la lui versa (à Saül) sur la tête et il l'embrassa et dit : « Iahvé t'a oint comme prince de son héritage. En t'en allant aujourd'hui d'avec moi, tu trouveras deux hommes » etc. Dans le grec, le discours de Samuël est plus développé : « Iahvé t'a oint comme prince *d'Israël son peuple, et tu régiras le peuple de Iahvé, et tu le sauveras des mains de ses ennemis* ; *et voici le signe que Iahvé t'a oint comme prince* de son héritage : en t'en allant » etc. On peut se demander si les mots compris entre les deux formules identiques : « Iahvé t'a oint comme prince » ont disparu accidentellement du texte massorétique, ou bien si un copiste aura jugé bon de supprimer les promesses que Samuël faisait à Saül. Mais le texte des Septante est incontestablement préférable à celui de l'hébreu (1).

Un peu plus loin, lorsqu'on tire au sort pour savoir qui sera roi (I *Sam.* X, 21), il y a encore une lacune dans l'hébreu : « Samuel mit au sort toutes les tribus d'Israël, et la tribu de Benjamin fut prise (désignée par le sort) ; puis il mit au sort la tribu de Benjamin par familles, et la famille de Matri fut prise ;...... et Saül, fils de Kis, fut pris. » Il faut lire avant ces derniers mots, conformément au grec : « *Enfin il mit au sort par têtes*

(1) Le passage omis se laisse aisément rétablir en hébreu (Driver):
הלא משחך יהוה לנגיד על עמו על ישראל ואתה תעצר בעם יהוה ואתה
תושיענו מיד איביו וזה לך האות כי משחך יהוה על נחלתו לנגיד

d'hommes la famille de Matri, et Saül, fils de Kis, fut pris (1). »

On lit de même au livre des Rois (I *Rois*, VIII, 16) : « Depuis le jour où j'ai tiré de l'Égypte Israël mon peuple, je n'ai pas choisi de ville parmi toutes les tribus d'Israël pour y construire une demeure consacrée à mon nom ; et j'ai choisi David pour gouverner Israël mon peuple. » Cette phrase est incohérente et ne donne pas un sens satisfaisant. Le grec est plus complet que l'hébreu, mais le passage ne se retrouve intégralement que dans les Chroniques (II *Chron.*, VII, 5). « Depuis le jour où j'ai tiré mon peuple *de la terre* d'Égypte, je n'avais pas choisi de ville parmi toutes les tribus d'Israël pour y construire une demeure consacrée à mon nom ; *et je n'avais pas choisi d'homme pour être chef d'Israël mon peuple. Mais j'ai choisi Jérusalem pour que mon nom y demeure* ; et j'ai choisi David pour gouverner Israël mon peuple. »

On rencontre souvent de légères lacunes dans les textes poétiques. Les auteurs qui pensent que le nombre et la mesure des membres du parallélisme n'étaient gouvernés par aucune loi en reconnaissent naturellement beaucoup moins que ceux qui osent croire à la division strophique des psaumes et autres pièces de poésie même non alphétiques, et qui admettent une mesure plus ou moins rigoureuse dans les vers. Cependant une étude attentive du rythme des différents morceaux de poésie qui sont contenus dans la Bible hébraïque ne révèle guère de lacunes quelque peu importantes dont l'existence ne soit rendue probable par un défaut de sens, d'équilibre ou d'harmonie dans la phrase. On peut assu-

(1) La phrase qui a disparu de l'hébreu se lisait (Driver) : ויקרב את משפחת המטרי לגברים

rément discuter sur la division strophique et la mesure d'un certain nombre de morceaux. Mais il est des cas nombreux où l'on peut aussi s'appuyer sur le parallélisme et la mesure poétique pour affirmer une lacune.

Lorsqu'on lit dans les bénédictions de Moïse (*Deut.*, XXXIII, 8) :

Tumméka
Ve'uréka le'iš chasidéka.
Ašer nissito be Massâ
Teribéhu 'al mê Meribâ,

on peut trouver que le premier distique est mal équilibré, le premier vers étant par trop court. Si on réunit le mot *tumméka* à ce qui suit, il n'y a plus de parallélisme. Or toutes les parties intelligibles de ce poème sont en distiques. Les Septante ont ici quelque chose de plus que l'hébreu : Δότε Λευεὶ δήλους αὐτοῦ, ce qui suppose dans l'original (1) :

Tenâ le-Lévi tumméka, etc.

L'adversaire le plus résolu de la métrique biblique ne pourra s'empêcher de reconnaître que le rythme devient beaucoup meilleur. Le parallélisme est rétabli, et le sens, très incertain d'abord, puisqu'on ne savait pas de qui Moïse veut parler, devient satisfaisant :

Donne à Lévi ton *tummim*
Et ton *urim* (2) à ton dévot serviteur,
Que tu as éprouvé à Massa,
Avec qui (?) tu as eu querelle aux eaux de Meriba.

(1) Le grec donnerait : *tenu le-Lévi urav ;* mais le contexte demande qu'on lise *tena, uréka, tumméka.*

(2) Il s'agit de l'oracle dont nous avons parlé précédemment, p. 230.

Il est certain aussi que la bénédiction de Siméon a disparu, au moins en partie (1), du morceau qui vient d'être cité.

De même, quand Job dit (*Job*, XII, 12):

Bišišim chokma
Veorek iamim tebuna,

le premier vers paraît un peu court. Qu'on regarde le contexte, on s'apercevra que Job a dû dire le contraire de ce qu'il dit maintenant:

Adresse-toi à la terre et elle t'instruira;
Les poissons de la mer te donneront des leçons.
Qui n'apprend de tous ces êtres,
Que la main de Dieu a créé l'univers... ?
La sagesse est dans les vieillards,
Et le grand âge donne la raison:
C'est en Lui (en Dieu) que sont la sagesse et la puissance,
A lui qu'appartiennent le conseil et l'intelligence.

Job se serait donc donné la peine de prouver que Dieu est aussi sage que les hommes. Il est bien évident qu'il a voulu mettre en opposition la vraie sagesse, qui est celle de Dieu, avec l'ignorance des hommes. Il disait sans doute:

Ki én bišišim chokma.
Car la sagesse n'est pas dans les vieillards
Et le grand âge (ne) donne (pas) la raison:
C'est en Dieu, etc.

(1) La mention de Siméon et le commencement du passage qui le concernait ont disparu; mais la fin de ce passage a pu se joindre à la bénédiction d'un autre tribu. On pourrait la retrouver au verset 11, qui ne se rattache pas bien à la bénédiction de Lévi.

Un copiste aura trouvé impertinente la déclaration de Job et supprimé la particule négative (1).

Dans le premier vers de ce distique (*Job*, XXXII, 8):

Aken ruch hi bé'noš
Venišmat šaddai teb inem,

il y a quelque chose d'insuffisant pour le rythme et pour le parallélisme. Selon toute vraisemblance, un monosyllabe, *El*, est tombé après le mot *ruch* (cf, XXXIII, 4) ;

C'est l'esprit de *Dieu*, (mis) dans l'homme,
Et le souffle du Tout-Puissant qui rend intelligent (2).

On pourrait citer des cas nombreux où une omission, accidentelle ou non, peut être ainsi corrigée avec vraisemblance, et d'autres, plus nombreux encore, où le texte ne peut être rétabli que d'une façon purement hypothétique. Parfois même l'hypothèse n'a pas lieu de s'exercer, lorsque l'omission est d'une certaine étendue et antérieure aux versions, ou lorsqu'il s'agit de morceaux incomplets, tels que le poème dont les premières strophes nous ont été conservés au commencement du psaume XIX. Des mutilations de cette dernière sorte sont généralement imputables à un accident survenu dans la copie unique d'où procédaient tous les anciens exemplaires des morceaux dont il s'agit.

§ 3. — *Substitutions et transpositions.*

Il n'y a pas lieu d'insister sur la simple substitution de mots synonymes. La comparaison des morceaux parallèles montre bien que cette substitution a eu lieu très

(1) Bickell.
(2) Bickell.

souvent par cette raison que les copistes ne reproduisaient pas scrupuleusement leur texte, et sans que l'on puisse toujours attribuer à une intention réfléchie le remplacement d'un mot par un autre. On peut croire que, dans un assez grand nombre de cas, un mot plus usité ou plus clair a été substitué à un terme vieilli, obscur ou douteux.

On trouve certains cas de substitution accidentelle ou *lapsus calami*.

Ainsi, dans les Chroniques (I *Chron.* XXI, 12), le prophète Gad propose à David de choisir pour sa punition, après le recensement du peuple, entre *trois* années de famine, *trois* mois de guerre malheureuse et *trois* jours de peste. C'est probablement par une distraction de copiste que le chiffre des annés de famine est élevé de trois à sept dans le livre de Samuël (II *Sam.* XXIV, 13).

Après l'élection de Saül, Samuël dit aux Israélites (I *Sam.* XII, 14-15) : « Puissiez-vous suivre (fidèlement) Iahvé votre Dieu, vous et le roi qui règne sur vous ! Si vous n'écoutez pas la voix de Iahvé,... la main de Iahvé sera sur vous et *sur vos pères.* » La leçon du grec : « *et sur votre roi,* » est assurément préférable.

Nabal dit au sujet de David et de ses compagnons (I *Sam.* XXV, 11) : « Faut-il que je prenne mon pain et mon *eau*... pour les donner à des gens qui viennent je ne sais d'où ? » L'interprète grec a lu : « mon pain et mon *vin* », ce qui doit être la vraie leçon (cf. ℣. 18). Mais le pain et l'eau vont si souvent ensemble qu'un copiste a remplacé ici le vin par l'eau sans s'en apercevoir.

Les cas de substitution volontaire sont assez variés, et il en est de très curieux.

Nous avons signalé précédemment l'altération voulue

des noms propres dans la composition desquels entrait le mot *baal*. Cette altération, qui a été faite dans le livre de Samuël, n'a pas eu lieu dans les Chroniques; et le nom de Ierubbaal (Gédéon), que les copistes de Samuël ont changé en *Ierubboset* (II *Sam.* XI, 21), se lit encore au livre des Juges dans sa forme primitive.

Une ancienne tradition des docteurs juifs (1) attestait que dans le passage de la Genèse (*Gen.* XVIII, 22) où on lit maintenant : « Et les hommes s'éloignèrent et ils allèrent à Sodome; et *Abraham* se tenait encore devant *Iahvé*, » le texte portait primitivement « Et *Iahvé* se tenait encore devant *Abraham.* » Un scrupule théologique aurait donné lieu à la transposition. Rien n'est plus vraisemblable, quoique les anciennes versions et les manuscrits confirment la lecture du texte reçu. Trois hommes se sont présentés à Abraham et ont reçu de lui l'hospitalité. Ce sont en réalité trois êtres célestes et l'un d'eux se trouve être Iahvé lui-même. C'est Iahvé qui promet un fils à Sara; c'est lui encore qui annonce à Abraham ses intentions concernant Sodome et Gomorrhe. Deux hommes, qui sont appelés au chapitre suivant (*Gen.* XIX, 1) « les deux messagers » ou « les deux anges » partent pour Sodome; le troisième, Iahvé, reste avec Abraham, afin de fournir au patriarche l'occasion d'intercéder pour les coupables; après quoi, lui aussi « s'en va » comme les autres. Il est certain que la suite naturelle de la narration demande qu'on lise : « Et deux (2) hommes s'éloignèrent pour aller à Sodome ; et Iahvé resta en face d'Abraham (3). Alors

(1) Geiger *op. cit.* 331.

(2) Le mot שני a pu tomber facilement après משם.

(3) Spurrel (*op. cit.* 168; cf. Dillmann. *Genesis*, 5e éd., 264) trouve dans *Gen.* XIX, 27, un argument en faveur de la leçon massorétique. Mais le rapprochement n'est pas tout à fait concluant et le passage allégué pourrait bien avoir été aussi quelque peu retouché.

Abraham s'approcha et dit : « Détruiras-tu le juste avec le méchant, » etc.

On lit dans le cantique de Moïse (*Deut.* XXXII, 8) :

Quand le Très-Haut pourvut les nations,
Quand il sépara les fils de l'homme,
Il fixa les frontières des peuples
D'après le nombre des fils d'*Israël* :
Mais la part de Iahvé, c'est son peuple ;
Jacob est sa part d'héritage.

L'interprète grec met au lieu des « fils d'Israël » les « anges de Dieu. » Il y avait sans doute dans le texte primitif : « les fils de Dieu. » La leçon actuelle de l'hébreu ne donne pas un sens satisfaisant. Mais on comprend aisément qu'elle ait été substituée à une leçon que l'on trouvait difficile à expliquer.

Il est dit au livre de Samuël (II *Sam.* V, 21) que les Philistins vaincus à Baal-peraçim « laissèrent leurs idoles (עצביהם) et que David et ses compagnons les emportèrent. » On lisait d'abord « leurs dieux » et non « leurs idoles »; car le traducteur grec a lu « leurs dieux », et cette leçon est maintenue dans le passage parallèle des Chroniques (I *Chron.* XIV, 12). Seulement, le Chroniqueur, au lieu de dire que David et ses compagnons emportèrent les dieux des Philistins, dit que « David ordonna de les brûler. »

D'après le livre de Samuël (II *Sam.* VIII, 18), « les fils de David étaient prêtres. » Le Chroniqueur, dans le passage parallèle (II *Chron.* XVIII, 17), n'a pas voulu employer le mot *prêtres*, et il dit : « Les fils de David étaient les premiers à côté du roi. »

Le même livre de Samuël dit à propos du dénombrement commandé par David (II *Sam.* XXIV, 1) : « Et la colère de Iahvé s'alluma de nouveau contre les Is-

raélites, et il excita David contre eux, disant : « Va, dénombre Israël et Juda. » Et le Chroniqueur, atténuant et expliquant ces formules d'une théologie peu rigoureuse, écrit : « Et Satan s'éleva contre Israël et il excita David à faire le dénombrement d'Israël. »

Une substitution importante par son étendue sinon par son objet se rencontre dans la réponse de Job au dernier discours d'Éliphaz (*Job*, XXIV, 4-8, 10-24). Job entreprend de prouver que la justice de Dieu ne se manifeste aucunement dans la marche des affaires humaines et il commence à raconter les exploits et le bonheur des méchants. Puis vient une description assez longue de la vie des vagabonds qui demeurent au désert : il est question ensuite des souffrances de ceux qui travaillent dans la campagne ; des crimes qui se commettent dans les villes ; du malheur qui attend le méchant. La fin du discours se trouve ainsi en contradiction parfaite avec le début et avec les autres réponses de Job à ses amis. On ne voit pas après cela pourquoi Job dit en terminant :

S'il n'en est pas ainsi, qui prouvera que je mens,
Et pourra réduire à néant mon discours ?

Bien que le texte de ce morceau soit fort altéré d'un bout à l'autre et plus corrompu qu'aucune autre partie du livre, on s'aperçoit aisément que les vers ne vont pas deux à deux mais trois à trois, contrairement à la règle suivie partout ailleurs. Enfin la couleur du style est tout à fait particulière. Il est donc bien probable que l'on possède là un fragment d'un aperçu général sur le gouvernement de ce monde, fragment emprunté à un écrit philosophique du même genre que Job, mais d'un autre auteur et probablement aussi d'une autre époque. Il est également vraisemblable que ce fragment

a été inséré dans le livre de Job pour substituer une description inoffensive à un développement que l'on aura jugé trop hardi et dont il nous reste seulement le début et la conclusion (1).

Les cas de transposition accidentelle (2) ne sont pas rares dans la Bible hébraïque. Ils peuvent provenir de la simple inattention des copistes ou bien de ce que certains passages se trouvant, pour une raison ou pour une autre, écrits dans les marges des manuscrits ont été recopiés ensuite hors de leur place naturelle.

Dans le récit de la création (*Gen.* I, 7) la réflexion : « et il en fut ainsi, » ne vient pas bien après : « Et Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament, de celles qui sont au-dessus du firmament. » Mais cette réflexion doit être placée à l'endroit où elle se lit dans le grec, à la fin du verset précédent (3) : « Et Dieu dit : « Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux, pour séparer les eaux d'avec les eaux. » *Et il en fut ainsi.* »

Il y a une transposition évidente dans le passage de Samuël où la naissance du prophète est racontée (I *Sam.* I, 19-21) : « Elkana connut Hanna sa femme et Iahvé se souvint d'elle ; et *au renouvellement de l'année*, Hanna conçut, et elle enfanta un fils... ; et Elkana vint avec toute sa famille sacrifier à Iahvé. » Le renouvellement de l'année ne peut indiquer l'époque où

(1) Bickell. Quelques lignes du morceau interpolé se retrouvent sans doute un peu plus loin (*Job*, XXX, 3-7). Peut-être est-il bon d'observer ici que nos conjectures sur l'origine de ce fragment ne visent en aucune manière à lui contester la qualité d'Écriture sainte.

(2) Nous n'avons pas à nous occuper ici des transpositions que les historiens bibliques ont pu pratiquer dans les documents qu'ils ont mis en œuvre. Se rappeler l'histoire du livre de Jérémie, *supr.* p. 116 et suiv.

(3) Spurrel.

Hanna conçut ni celle où elle enfanta, mais bien l'époque du pèlerinage, le temps où Elkana avait coutume de se rendre à Silo. On doit donc lire : « Elkana connut Hanna sa femme et Iahvé se souvint d'elle ; et Hanna conçut... : et *au renouvellement de l'année* (1), Elkana vint avec toute sa famille sacrifier à Iahvé. »

On lit dans le psaume XCVI (ỷ 10-12) :

Dites parmi les nations : « Iahvé règne ! »
La terre est affermie : elle ne branlera pas.
Il juge les peuples avec équité.
Que les cieux se réjouissent,
Et que la terre soit dans l'allégresse ;
Que la mer frémisse avec tout ce qu'elle contient !

Le même passage est modifié comme il suit dans les Chroniques (I *Chron.* XVI, 30-32) :

La terre est affermie : elle ne branlera pas.
Que les cieux se réjouissent,
Et que la terre soit dans l'allégresse.
Et qu'on dise parmi les nations : « Iahvé règne ! »
Que la mer frémisse avec tout ce qu'elle contient !

Il y a eu transposition d'un côté ou de l'autre. Mais il suffit de lire les deux textes pour préférer celui du psaume.

La description du festin de la sagesse (*Prov.* IX, 1-12) est complètement défigurée par des sentences qui lui sont étrangères :

La sagesse s'est bâti une maison ;
Elle en a taillé les sept colonnes.

(1) On a dans le grec : « Hanna conçut et *au renouvellement de l'année*, elle enfanta un fils. » Sans être tout à fait satisfaisante, cette disposition est meilleure que celle de l'hébreu. Mais c'est peut-être déjà une correction intentionnelle du texte qui nous est parvenu.

Elle a tué sa bête, préparé son vin ;
Elle a dressé sa table.
Puis elle envoie ses servantes crier
Sur les points élevés de la cité :
Si quelqu'un est ignorant, qu'il approche !
Si quelqu'un est faible d'esprit, elle lui dit :
« Venez manger mon pain ;
Venez boire le vin que j'ai préparé.
Laissez votre ignorance, afin que vous viviez :
Suivez le chemin de la raison.
Qui morigène le railleur recueille le mépris :
C'est chercher la honte que de réprimander l'impie.
Ne réprimande pas le railleur, de peur qu'il ne te haïsse :
Réprimande le sage, pour qu'il t'en soit reconnaissant.
Donne au sage, pour qu'il soit plus sage encore :
Instruis le juste, pour accroître sa science.
Le commencement de la sagesse est la crainte de Iahvé :
La connaissance du Saint est la (vraie) science.
Par moi tes jours se multiplieront,
Et les années de ta vie seront prolongées.
Si tu es sage, tu es sage pour toi :
Si tu es impie, tu en souffres seul.

Que l'on écarte les lignes écrites en italique, il reste un petit poème de douze vers, qui fait pendant à la description de la folie (ỳ 13-18), description contenue pareillement en six distiques. Les deux lignes qui précèdent l'invitation de la sagesse appartiennent à la description de la folie (ỳ 16), et on les a répétées à tort dans celle de la sagesse où elles n'ont rien à faire. Quant aux sentences qui interrompent le discours de la sagesse, elles appartenaient sans doute à la grande collection de proverbes qui vient ensuite (*Prov.* X et suiv.), et c'est par un accident de transcription qu'elles se trouvent maintenant où nous les voyons.

Il semble que le livre de Job a été ainsi dérangé en

plusieurs endroits. Nous nous bornerons à citer une transposition qui n'a peut-être pas été accidentelle. La magnifique péroraison qui terminait le discours de Job est maintenant offusquée par trois distiques visiblement empruntés au long développement où le juste éprouvé décrit les vertus qu'il a pratiquées dans sa vie antérieure. On a dit que l'auteur de Job ne suivait pas les règles de notre rhétorique et que le défaut de suite dans les idées trahissait l'émotion de son héros. Mais si l'auteur de Job n'est pas classique à notre manière, il l'est à la sienne; et cette manière sublime et droite exclut l'incohérence et la subtilité. Dans le passage qui nous occupe, il y a autre chose que le retour imprévu d'un sentiment déjà exprimé : il y a une conclusion savamment ménagée par un grand artiste, et déformée par un copiste maladroit ou un éditeur intéressé. La rédaction première du livre faisait intervenir Iahvé après le discours de Job. Celui-ci, après avoir tracé le tableau de sa vie passée, disait :

Et maintenant je me tairais, je n'oserais comparaître ?
Ah ! que n'ai-je quelqu'un pour m'entendre !
Voici mes conclusions : que le Tout-Puissant me réponde !
Mon adversaire a dû écrire aussi sa cédule.
Que je la porte sur mon épaule !
Que je m'en ceigne le front comme d'une couronne !
Je veux lui exposer en détail mes démarches,
Et je m'avancerai vers lui, fier comme un prince !

Ensuite on lisait (Job, XXXVIII) : « Alors Iahvé répondit à Job du sein de la tempête. » Dieu se rendait à la sommation de son serviteur.... Maintenant, les discours d'Élihu sont intercalés entre la demande et la réponse. Et comme si cela ne suffisait pas, les dernières paroles de Job sont suivies de cet appendice :

Si ma terre a crié contre moi,
Et si ses sillons ont pleuré ;
Si j'ai mangé ses fruits sans l'avoir payée,
Et si j'ai réduit son possesseur à l'extrémité :
Qu'elle produise des ronces au lieu de froment,
Et de l'ivraie au lieu d'orge !

Est-ce bien par accident que cette strophe a été enlevée de sa place naturelle dans le corps du discours, et n'aurait-on pas voulu par là cacher la plaie que l'insertion des discours d'Élihu a ouverte dans la composition primitive ?

§ IV. — *Erreurs de transcription provenant de la ressemblance des sons ou des lettres.*

Il s'agit ici des erreurs de transcription qui ont pour objet l'échange de certaines lettres, échange qui peut s'expliquer par la confusion de mots homophones ou de caractères qui se ressemblent dans l'écriture. Ces échanges se sont produits très fréquemment et ils ne proviennent sans doute pas tous de l'inadvertance de copistes. Il est bien probable que ceux-ci ont de temps en temps remplacé une lettre par une autre, parce qu'ils croyaient ainsi obtenir un meilleur sens et qu'ils supposaient eux-mêmes une erreur dans le texte, ou bien parce qu'ils ont rétabli par conjecture certains passages ou mots peu lisibles. Il semble toutefois que la plupart de ces fautes sont imputables à la négligence de copistes peu attentifs au sens des morceaux qu'ils transcrivaient.

On peut expliquer par une erreur d'ouïe certaines substitutions de lettres :

1° L'échange des labiales ב et ו, ב et מ, ו et מ, ו et פ.

Le nom de Bethsabée בת־שבע est écrit à tort dans les Chroniques (I *Chron.* III, 5) בת־שוע

On a beaucoup discuté sur ce passage de Jérémie *Jér.* IX, 24) : « Voici venir des jours où je punirai tous ceux qui sont circoncis en incirconcision (כל מול בערלה), l'Égypte et Juda...., parce que toutes les nations sont incirconcises et que toute la famille d'Israël est incirconcise de cœur. » Selon toute vraisemblance on doit lire au commencement : « tous les circoncis *et* les incirconcis » כל מול וערלה (1).

Le verset d'Osée (*Os.* XIII, 9) : « Tu es perdu, Israël, car, *en moi* (בי) à ton secours », ne trouve un sens que si on lit avec le grec : « Car *qui* (מי) peut te secourir? »

De même dans Job (XXIII, 12), au lieu de : « *De ma loi* (מחקי) j'ai retenu les paroles de sa bouche », il faut lire avec le grec et la Vulgate ; « Dans mon sein (בחיקי) j'ai retenu » etc. Cet échange du ב et du מ peut s'expliquer aussi par une erreur de lecture dans l'alphabet carré.

Échange de מ et de ו :

Que ton père se réjouisse, et ta mère (ואמך),
Et que celle qui t'a enfanté soit heureuse.

Ce distique des Proverbes (XXIII, 25) n'est pas bien équilibré. L'ancien interprète grec lisait, ce semble : « Que ton père se réjouisse *à ton sujet* (ממך). »

Il est dit au livre de Samuël (I *Sam.* XXI, 14) que David, contrefaisant l'insensé chez les Philistins, *faisait des marques* (ויתו) sur les portes. Le grec dit qu'il *tambourinait* (ויתף). On peut choisir entre les deux.

2° L'échange des lettres ג, כ et ק.

Ézéchias dit dans son cantique (*Is.* XXXVIII, 17) : « *Tu*

(1) D'autres exemples plus ou moins probables sont signalés par Graetz *C. z. d. Psalmen*, 121.

as aimé (חשקת) ma vie de la fosse ». Il faut lire : « *Tu as préservé* (חשכת) ma vie de la fosse (1). »

Ézéchiel (XLV, 4) détermine l'espace qui devra être laissé libre pour construire les maisons des prêtres et servir de « sanctuaire (מקדש) au sanctuaire. » Il faut lire probablement : « et pour servir de banlieue (מגרש) au sanctuaire (2). » Outre l'échange de ג et de ק il y a aussi dans cet exemple celui du ד et du ר, qui se rencontre souvent ailleurs.

3° L'échange des liquides ל, ר, נ, מ.

Au livre de Samuël (I *Sam.* VI, 18), à l'endroit où il est question du grand *pâturage* (אבל) où l'on déposa l'arche de Iahvé, il faut lire certainement : « Et la grande *pierre* (אבן) sur laquelle on déposa l'arche de Iahvé subsiste encore (*ve'od,* au lieu de *ve'ad*) aujourd'hui dans le champ de Josué de Bethsémés. »

On trouve quelquefois (par exemple *Is.* XIII, 22) אלמנות « les veuves », pour ארמנות « les palais. »

L'échange de מ et de נ, qui est assez fréquent, provient plutôt de la ressemblance graphique de ces lettres.

Dans Jérémie (XLVII, 5), les Philistins sont appelés « reste de leur vallée (עמקם) », ce qui ne donne aucun sens. Il faut lire avec le grec : « reste des Anakim ענקים) », la vieille race de géants à laquelle appartenait Goliath.

מ se confond aisément avec נו ou נו (ressemblance graphique) dans l'écriture carrée.

David dit à Saül, au moment où il va combattre le géant (I *Sam.* XVII, 32) : Que le cœur de *l'homme* (אדם) ne défaille pas : ton serviteur ira combattre ce

(1) Graetz.
(2) *Id.*

philistin. » On doit lire avec les Septante : « Que le cœur de *mon maître* (אדני) ne défaille pas. »

On lit dans Isaïe (XXXIII, 2) : « Iahvé, aie pitié de nous, nous espérons en toi : sois *leur* bras (défense זרעם) chaque jour. » La vraie leçon est זרענו « notre bras ».

4° Échange des lettres א, ה, ח, ע.

א et ע s'échangent aisément dans les mots עתה « maintenant » et אתה « toi », et surtout dans les prépositions על « sur » et אל « vers, à ».

Mais on trouve encore ailleurs la substitution de א à ע.

On dit que Samuël, ayant retenu Saül à dîner lorsque le fils de Kis vint le consulter au sujet des ânesses de son père, lui fit servir « un gigot et *ce qu'il y avait dessus* (העליה). » La locution hébraïque est peu conforme à l'usage et à la grammaire l'idée qu'elle exprime n'est pas satisfaisante. Geiger (*op. cit.* 380) conjecture avec beaucoup de vraisemblance qu'il faut lire : « le gigot et la queue (האליה) », la queue d'une certaine espèce de moutons étant réputée morceau de choix, et, pour ce motif, réservée aux prêtres dans les sacrifices de la loi mosaïque. Cette circonstance a pu contribuer à l'altération du texte, parce qu'on aura trouvé peu croyable l'assertion de l'historien.

Dans Isaïe (XI, 4) :

Il frappera *la terre* avec la verge de sa bouche,
Et par le souffle de ses lèvres il tuera l'impie,

le parallélisme n'est pas satisfaisant, car la terre et l'impie sont des termes qui n'ont guère de rapport entre eux. On est pour le moins autorisé à présenter comme conjecture probable la lecture עריץ (1), « l'homme violent » ou « le tyran », au lieu de ארץ « la terre. »

(1) Graetz.

ה paraît avoir pris la place de א à l'endroit de la Genèse (XXVII, 5) où il est dit qu'Ésaü « s'en alla dans les champs chercher du gibier *pour apporter* (להביא). » Les Septante lisaient (1) : « *pour son père* (לאביו). »

De même, dans Michée (VII, 15) : « Comme au jour où tu sortis du pays d'Égypte, *je lui montrerai* (אראנו) des merveilles. » Le contexte demande qu'on lise : « *montre lui* (ou *montre nous*, הראנו) des merveilles (2). »

La Massore indique la substitution de א à ה dans וידח (*ketib* : וידא, non sens) au livre des Rois (II *Rois* XVII, 21) : « Et Jéroboam détourna Israël de suivre Iahvé. »

L'échange de ה et de ח se rencontre assez fréquemment. Il a toujours été facilité par la ressemblance graphique de ces lettres.

On lit au psaume CXIX (ỷ 119) : « *Tu fais cesser* השבת) comme des scories tous les pécheurs de la terre. » Le contexte demande qu'on lise avec les Septante et saint Jérôme : « *Je regarde* (חשבתי) comme des scories » etc.

ח a remplacé ע dans Sophonie (II, 14), à l'endroit où le prophète annonce la ruine de Ninive et énumère les bêtes qui prendront possession de ses palais déserts. Le texte massorétique met « *la dévastation* (חרב) sur le seuil. » Le grec y place avec plus de raison *le corbeau* (ערב).

Au contraire ע a remplacé ח dans le passage des Proverbes (XI, 16), où il est dit que « les hommes violents (עריצים) acquièrent des richesses. » On doit lire d'après le grec, en rétablissant aussi par les Septante le vers parallèle à celui qui vient d'être cité :

(1) La teneur des versets 4 et 7 ne prouve rien contre la leçon du grec.

(2) Graetz.

La fortune ne vient pas au paresseux (1) :
Les gens actifs (חרוצים) acquièrent des richesses.

5° Échange de ח et de כ et ק.

On lit au livre des Rois (I *Rois* IX, 7) : J'exterminerai Israël de la surface du pays que je lui ai donné et *j'enverrai* (אשלח) de devant ma face le temple que j'ai consacré à mon nom. » Le passage parallèle des Chroniques (II *Chron.* VII, 20) a retenu la vraie leçon : « je rejetterai (אשליך) », au lieu de « j'enverrai ».

Balaam dit (*Nombr.* XXIV, 17).

Une étoile *marche* (דרך) de Jacob,
Et un sceptre surgit d'Israël.

Au lieu de דרך « marche », les Septante lisaient זרח « se lève » et cette leçon a beaucoup de chances d'être la vraie. L'échange de ד et de ז peut s'expliquer aussi par l'homophonie de ces deux articulations.

Lorsque Samuël décrit aux Israélites les inconvénients de la royauté, il dit que le roi prendra leurs fils, leurs filles, leurs champs (I *Sam.* VIII, 16) : « Il prendra aussi vos serviteurs et vos servantes, et le choix de *vos jeunes gens* (בחוריכם) et vos ânes. » Au lieu des jeunes gens dont il a été question plus haut, le grec met *les bœufs* (בקרכם), ce qui va beaucoup mieux avec le contexte.

Dans le récit relatif au recensement ordonné par David, on dit que ses envoyés (II *Sam.* XXIV, 6) allèrent en Galaad et au pays de תחתים חדשי. Les Septante, dans la recension de Lucien, indiquent « le pays des Hittites, Kadès (2). » On ne peut guère hésiter à reconnaître

(1) Bickell.
(2) Εἰς γῆν χεττιειμ Καδης. Ms. Alex. : εἰς γῆν Εθαων Αδασαι.

cette lecture pour primitive et à voir dans Kadès l'ancienne capitale des Khétas, si souvent mentionnée dans les documents hiéroglyphiques (1). Il faut donc lire החתים קדש ou קדשה. L'échange de ה et de ת s'explique par la ressemblance de ces deux lettres dans l'écriture carrée.

6° Échange de ז, ס, צ, ש.

Cet échange a pu être occasionné quelquefois par la ressemblance des caractères autant que par l'homophonie.

Osée (V, 11) reproche à Israël de marcher « derrière le précepte » (צו). Dans le grec, Israël suit « la vanité » (שוא), ce qui donne au moins un sens acceptable.

Le prêtre Achimélek dit pour se justifier d'avoir accueilli David (I *Sam.* XXII, 14) : « Il est gendre du roi et *s'éloignant* (סר) pour son conseil. » La leçon du grec : « prince (שר) de son conseil », ou « chef de ses audiences », est assurément préférable.

Les éditions imprimées font dire à David (I *Sam.* XVII, 34) : « Quand un lion ou un ours prenait *ceci* (זה) dans le troupeau, je me mettais à sa poursuite. » Les manuscrits s'accordent avec les versions pour mettre *un agneau* (שה) à la place de *ceci*.

D'autres altérations s'expliquent mieux par la ressemblance graphique de certaines lettres dans les différentes transformations qu'a subies l'écriture hébraïque. Nous devons nous borner à indiquer les cas les plus communs et les plus certains.

1° L'échange de ב et כ, assez fréquent et facilement explicable dans l'écriture carrée. C'est ainsi que les particules préfixes ב « dans » et כ « comme » ont été souvent prises l'une pour l'autre.

(1) Driver.

« Qui trompera Achab, dit Iahvé en son conseil (I *Rois* XXII, 20), pour qu'il aille à Ramoth-Galaad et qu'il y périsse. » Et l'un disait *en ceci* (בכה), et l'autre disait *en cela* » (בכה). L'interprète grec paraît avoir lu ככה « ainsi », et cette leçon est confirmée par le passage parallèle des Chroniques (II *Chron.* XVIII, 19). Le sens est : « Celui-ci disait une chose, celui-là une autre. »

2° L'échange du ד et ר, confusion facile dans l'ancien alphabet comme dans l'alphabet araméen. La Massore en signale plusieurs cas. Mais il en existe beaucoup d'autres qu'elle n'a pas remarqués.

On lit, par exemple, dans la Genèse (XLVII, 21), que Joseph acquit tout le pays d'Égypte au pharaon durant les années de famine, et qu'il « *fit passer tout le peuple dans les villes*, d'un bout à l'autre de l'Égypte. » De quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut trouver à ce passage un sens satisfaisant (1). La leçon du grec : « Et *il réduisit le peuple en servage* d'un bout de l'Égypte à l'autre », est seule admissible. העביד « il asservit » est devenu dans le texte massorétique העביר ; et לעבדים « en esclaves », par suite de l'omission d'une lettre et d'une seconde substitution de ר à ד, est devenu לערים « dans les villes ».

Un autre exemple fort curieux se rencontre dans Jérémie (XLI, 9) : « Le puits où Ismaël jeta les cadavres des hommes qu'il avait tués *par la main de Godolias* est celui qu'avait fait le roi Asa. » On sait que Godolias lui-même était parmi les morts. Au lieu de ביד גדליהו « par la main (ou à côté ?) de Godolias », l'interprète grec lisait בור גדול : « Le puits où Ismaël jeta les cadavres.... est *le grand puits* qu'avait fait le roi Asa. » La leçon massorétique, n'est pas facile à défendre. Elle

(1) V. Dillmann, *Genesis*, 437.

est sortie de l'autre par une série de méprises, confusion de ו et י, de ר et ד dans le mot בור, et adjonction du nom divin יהו (jugé omis par accident ou par abréviation) au mot גדל.

3° L'échange de ו et de ה dans les désinences verbales et l'expression des pronoms suffixes, signalé souvent par la Massore. Il n'y a pas eu là de confusion ; mais l'orthographe a varié suivant les temps, et ceux qui ont fixé le texte biblique n'ont pas cherché à la rendre uniforme dans leurs manuscrits. Il est certain que le ה a été employé d'abord pour écrire le pronom suffixe de la troisième personne du singulier, au masculin comme au féminin (1). Plus tard on s'est servi du ו pour le masculin et c'est cette écriture qui est commune dans le texte traditionnel.

Ces variations de l'écriture ont donné lieu à quelques erreurs.

Lorsque David consulte Iahvé touchant la famine de trois années qui a frappé son royaume, Iahvé répond (II *Sam*. XXI, 2) : « A Saül et à la maison de sang (בית הדמים), parce qu'il a mis à mort les Gabaonites. » La construction de la phrase n'est pas correcte. Il faut lire avec le grec : « Sur Saül et sur sa maison (il y a) du sang (ביתו דמים), parce qu'il a mis à mort les Gabaonites. »

4° L'échange de ה et de ת, assez fréquent dans les préformantes verbales, facilité par la ressemblance de ces lettres, principalement dans l'alphabet carré. On peut croire aussi que les copistes ne se faisaient pas scrupule de substituer les unes aux autres les lettres adventices qui servent à l'expression du sujet et du

(1) Inscription de Mésa. Le ה paraît même avoir été employé pour marquer la désinence de la troisième personne du pluriel (féminin ?) au parfait.

complément et à la distinction des conjugaisons verbales.

Nous avons cité plus haut un exemple certain de cette confusion de ת et de ה dans le psaume LIII ỷ 6, où la leçon originale תבישו, attestée par le psaume XIV, est devenue הבישתה (1).

5° L'échange de ה et de מ, dont la Massore cite quelques exemples et qui se produit aussi de préférence dans les lettres préfixes ou affixes des mots.

Samuël est averti que Saül est revenu de son expédition contre Amalec (I *Sam.* XV, 12) : « Saül est venu au Carmel et voici qu'il *s'érige* (מציב) un trophée ; puis il est parti d'un autre côté, et il est descendu à Galgal. » Le contexte demande qu'on lise avec le grec : *il s'est érigé* (הציב).

6° L'échange de ה et de נ, dans les mêmes circonstances que l'échange de cette lettre avec ת et מ.

On lit dans Daniel (X, 13) : « Le prince du royaume de Perse m'a résisté pendant vingt et un jours; mais Michaël, un des premiers princes, est venu à mon secours; et *j'ai été laissé* (נותרתי) là, auprès des rois de Perse, et je suis venu pour t'instruire. » En terminant son discours (ỷ 20), l'ange dit qu'il retourne combattre le prince de Perse. Dans ces conditions, mieux vaut lire avec le grec (Septante et Théodotion) : « Et *je l'ai laissé* (הותרתיו) là, auprès des rois (du roi? ou du prince du royaume) de Perse. » Michaël est resté pour contenir l'ange de la Perse, pendant que le révélateur est venu trouver Daniel (2).

7° L'échange de ו et de י, très fréquent et facilité par la ressemblance de ces lettres dans les formes plus récentes de l'alphabet.

(1) *Supr*. p. 215.
(2) Graetz.

Le même nom propre est lu תעי dans le livre de Samuël (II *Sam.* VIII, 9) et תעו dans les Chroniques (I *Chron.* XVIII, 9). Le grec a lu partout תעו (Θοού), et telle doit être la leçon primitive (1).

On lit au psaume LXXIII (℣ 7) :

Leur œil sort de la graisse,
Les visions de leur cœur viennent au jour.

Au lieu de « leur œil » (עינמו), locution qui ne donne aucun sens, on doit lire avec l'interprète grec עונמו : « Leur iniquité sort de leur cœur alourdi. »

La confusion de ו et de י s'est produite assez souvent dans les pronoms suffixes, soit par méprise involontaire soit par conjecture de copistes. Ainsi, dans Job (IX, 19), au lieu de :

S'il s'agit de force, il (Dieu) est puissant ;
S'il s'agit de droit, qui *m*'assignera (יועידני) ?

il faut lire avec le grec : « Qui *l*'assignera (יועידנו) ? »

8° L'échange de ח et de ת, faciles à confondre dans l'alphabet carré.

« Il n'y a de bon pour l'homme, dit l'Ecclésiaste (*Eccl.* II, 24), que de manger et de boire et de se procurer du plaisir dans ses peines. Mais j'ai reconnu que cela aussi est dans la main de Dieu. Qui peut, en effet, manger et *s'empresser si ce n'est par moi.* Car il donne à qui lui plaît la sagesse, la science et la joie. » Les mots ומי יחוש חוץ ממני que l'on traduit, contrairement à l'usage de la langue, par : « qui jouit si ce n'est moi », ont été lus par l'interprète grec : ומי ישתה חוץ ממנו « et qui boit, si ce n'est par lui ? » La phrase et

(1) Graetz.

le passage entier deviennent clairs dès qu'on lit : « Qui peut, en effet, manger et boire si ce n'est par lui ? » Il y a eu confusion des lettres ה et ח avec transposition de la lettre altérée et omission du ה final (1).

9° L'échange de כ et de מ, notamment dans les particules préfixes.

Josias dit à Safan (II *Rois* XXII, 4) : « Va trouver le grand-prêtre Helcias, pour qu'il *achève* (ויתם qu'il paie?) l'argent apporté au temple de Iahvé. » Le verbe יתם est très suspect à cause du sens qu'il fournit. Safan, rendant compte de sa mission au roi, dit (ỷ 9) : « Tes serviteurs *ont versé* (vidé, התיכו) l'argent qui se trouvait dans le temple. » Il est bien probable qu'on doit lire plus haut ויתך (2), « et qu'il verse. » La leçon du grec : « et cachète » ויחתם, paraît moins autorisée par l'ensemble du récit.

Isaïe (XXVIII, 20), employant peut-être un proverbe populaire, décrit en ces termes la situation précaire du royaume de Juda :

Le lit est trop court pour qu'on s'y étende,
Et la couverture est étroite *comme* (pour) s'envelopper (כהתכנס).

La vraie leçon paraît être מהתכנס (3) : « Et la couverture est *trop* étroite *pour qu'on* s'en enveloppe.

10° L'échange de כ et de נ, soit à la fin, soit dans le corps des mots.

On lit dans Esdras (X, 6) : « Et Esdras s'éloigna de la maison de Dieu, et il se rendit à la chambre de Iohanan, fils d'Éliasib, *et il se rendit* là ; il ne mangea pas de pain et il ne but pas d'eau, » etc. Au lieu de répéter une

(1) Graetz.
(2) Graetz.
(3) Graetz.

seconde fois « et il se rendit » וילך, ce qui est peu naturel, le grec lisait (au premier livre d'Esdras, qui est pour nous le troisième, IX, 2) : « et il demeura » וילן, ce qui est préférable.

Malheur à toi, pillard que l'on n'a point pillé, — dit Isaïe (XXXIII, 1), —

Voleur que l'on n'a point volé !
Quand tu auras fini de piller, tu seras pillé,
Quand tu auras...... de voler, tu seras volé.

Le verbe du dernier membre de phrase, כנלתך, qui correspond au verbe « finir » כהתימך, du membre précédent, est absolument inconnu. Il faut qu'il ait le sens d'*achever*. Mais beaucoup de critiques ont pensé, après L. Cappel, qu'on doit lire ככלתך : « Quand tu auras *achevé* de voler, tu seras volé. »

11° L'échange de כ et de פ, facilité comme le précédent par la ressemblance des caractères dans les formes plus récentes de l'alphabet.

Au livre des Chroniques (I *Chron.* XXI, 12), à l'endroit où Gad offre à David de choisir entre les trois fléaux, famine, guerre, ou peste, le second fléau est énoncé en ces termes : « trois mois de *destruction* (נספה) devant tes ennemis ». Le passage parallèle, dans le livre de Samuël (II *Sam.* XXIV, 13) donne : « durant trois mois *fuir* (נסך) devant tes ennemis. » Le Chroniqueur lui-même parait avoir mal lu en cet endroit le texte qu'il reproduisait.

L'échange de ך et de ף s'est produit assez fréquemment dans les particules אך et אף.

Ainsi, dans Isaïe (XXXIV, 14), au lieu de :

Mais (אך) là, Lilith est tranquille
Et trouve son lieu de repos,

il vaut mieux lire : « Là *aussi* (אף) Lilith... » etc.

12° L'échange de ך et de ו, très fréquent dans les pronoms suffixes de la seconde et de la troisième personne du singulier, soit que la substitution provienne de la volonté des copistes ou d'une méprise occasionnée par la ressemblance de ces lettres finales.

On lit à la fin du cantique de Débora (*Jug.* V, 31) :

Ainsi périssent tous tes ennemis, Iahvé,
Et que *ses* amis (ואהביו) soient comme le soleil qui se lève dans sa force !

On ne peut guère hésiter à lire : « et que *tes* amis (ואהביך) soient » etc.

13° L'échange de מ et de כ, facilement explicable dans l'alphabet carré.

Il y a, au commencement du livre de Samuël (I *Sam.* I, 5), un passage dont le texte massorétique ne peut fournir un sens acceptable : « Et Elkana donnait à Hanna une part אפים, parce qu'il aimait Hanna ; et Iahvé l'avait rendue stérile. » L'usage de la langue n'autorise pas à traduire אפים par *tristement* ou par *double* ; et le sens ordinaire, *narines* ou *visage*, ne convient pas ici. L'interprète grec lisait tout simplement אפס, qu'on doit réunir au mot suivant כי, pour former une locution conjonctive : « Et Elkana (qui donnait plusieurs parts à Feninna pour elle et ses enfants) donnait une (seule) part à Hanna ; *cependant*, il aimait Hanna (de préférence à Feninna), bien que Iahvé l'eût rendue stérile (1). »

14° L'échange de ס et de ע, qui semble provenir d'une confusion entre la forme plus récente de ס et la forme ancienne de ע.

Il est probable que dans Isaïe (XLI, 24) : « Car vous êtes de rien et votre œuvre est מאפע », on doit lire מאפס : « et votre œuvre est *de néant*. »

(1) Wellhausen, Driver.

15° L'échange de ע et de ש, dans leurs formes plus récentes.

Gédéon, repoussé par les gens de Succoth, les menace de les faire passer à son retour sous les ronces et les épines, comme on passait les gerbes sous le rouleau à battre. Le texte dit que la menace fut exécutée (*Jug.* VIII, 15) et que Gédéon « instruisit » (וידע) avec des épines les gens de Succoth. Le grec conserve ici avec raison le verbe dont Gédéon s'était servi pour la menace (ỳ 7), et lit : « Et il battit (וידש) les gens de Succoth avec des épines ».

16° L'échange très fréquent des préformantes de l'imparfait, des désinences personnelles et des pronoms suffixes, indépendamment des cas précédemment signalés. Toutes ces confusions ne sont pas de simples bévues de copistes qui ont pris une lettre pour une autre. Il y en a certainement un grand nombre qui résultent de substitutions fortuites et de la distraction des copistes ; d'autres qui sont des conjectures malheureuses, faites peut-être sur un texte peu lisible ou bien sur un texte où les désinences vocaliques n'étaient pas régulièrement indiquées par des lettres quiescentes.

On lit au livre de Samuël (II *Sam.* VII, 15) : « Et ma miséricorde (la miséricorde de Iahvé) ne se *retirera* (יסור) pas de lui (du roi fils de David) comme je l'ai retirée de Saül. » Le grec et le passage parallèle des Chroniques (I *Chron.* XVII, 13) ont une leçon plus correcte : « Et *je ne retirerai* (אסיר) pas de lui ma miséricorde, » etc. Cet échange des préformantes א et י a pu être occasionné dans certains cas par une erreur d'ouïe.

Lorsque Booz demande le désistement du plus proche parent d'Élimélek, afin d'épouser Ruth, il lui dit (*Ruth* IV, 4) : « Si tu veux réclamer ton droit, réclame ; *s'il ne veut pas le réclamer* (ואם לא יגאל), dis-le moi. » Le con-

texte exige : « si tu ne veux pas le réclamer », ואם לא תגאל comme a lu l'interprète grec.

Au livre des Rois (II *Rois* XVIII, 20), on trouve le mot אמרת « tu as dit », et dans le passage parallèle d'Isaïe (XXXVI), 5), on trouve אמרתי « j'ai dit », qui est la vraie leçon.

Nahum (III, 9) dit en parlant de Thèbes :

L'Éthiopie était sa force, avec l'Égypte innombrable ;
Put et les Lybiens étaient *tes* auxiliaires.

Dans tout ce passage, le prophète ne s'adresse pas à Thèbes. Au lieu de בעזרתך, il faut lire avec le grec בעזרתה « *ses* auxiliaires ».

Les exemples de ce genre sont nombreux et variés.

Il est d'ailleurs impossible d'énumérer ici toutes les altérations du texte qui consistent en une simple substitution de lettres. Nous venons d'indiquer celles dont on a le plus d'exemples certains ou probables. Mais il y en a beaucoup d'autres moins évidentes ou moins communes (1), ou bien dont la provenance est moins facile à déterminer.

§ V. — *Erreurs provenant d'addition, omission ou transposition de lettres.*

Les erreurs provenant d'addition ou d'omission de lettres dans les mots du texte primitif sont extrêmement nombreuses. Une grande partie de ces erreurs portent sur l'emploi des lettres faibles א, ה, ו, י. Elles ont eu pour cause soit l'incurie et l'inattention des copistes, soit une interprétation inexacte du texte primitif et des conjectures non justifiées sur des passages incompris.

(1) Échange de ע et צ, ד et ך, כ et ד, א et מ, etc.

On lit dans la Genèse (XLIX, 28), après les bénédictions de Jacob : « Tous ceux-là sont les douze tribus d'Israël, et voilà ce que leur dit leur père en les bénissant ; il les bénit *chacun selon ce qu'était* sa bénédiction. » Au lieu de cette finale embarrassée, les Septante, le Pentateuque samaritain, la Peschito donnent : « Il bénit *chacun* d'eux selon sa bénédiction. » Il ne faut donc pas lire איש אשר, mais איש איש, ou peut-être simplement איש (1).

> Le roi, dit Isaïe (XXXII, 1) va régner selon la justice,
> *Et aux princes*, ils gouverneront avec équité.

Il faut évidemment lire : « *et les princes* (ושרים) gouverneront, » etc. La lecture ולשרים paraît provenir d'une distraction de copiste, comme la lecture אשר dans l'exemple précédent.

Dans Ézéchiel (XXIV, 5), « un monceau *d'ossements* » עצמים, a pris la place d'un « monceau de bois » עצים, le mot עצמים se rencontrant plusieurs fois dans le contexte.

Iahvé se plaint, au livre de Samuël (I *Sam.* III, 13) que les enfants d'Éli « blasphèment *pour eux* » להם. Il est dit dans le grec qu'ils « blasphèment *Dieu* », אלהים, ce qui doit être la vraie leçon.

> Ne l'annoncez pas (le malheur d'Israël) à Geth,
> Gardez-vous de pleurer, —

dit Michée (I, 10). Le grec lisait encore un nom propre dans le second membre (2). Le contexte le réclame. Au

(1) Spurrel.

(2) Ce passage n'a pas été compris par l'ancien traducteur. On lit dans le grec : οἱ Ἐνακείμ. Il y a là sans doute une faute ancienne, pour οἱ ἐν Ἀκχώ.

lieu de l'infinitif בכו, qui n'a pas ici sa raison d'être, il faut, selon toute vraisemblance, lire בעכו : « N'allez pas pleurer à Akko. »

Néhémie rapporte les plaintes des Juifs pauvres qui disaient (*Néh.* V, 2) : « Nos fils et nos filles, nous (sommes) *nombreux* (רבים), et nous achèterons du froment.» D'autres disaient (ỳ 3) : » Nous donnerons en gage nos champs, nos vignes et nos maisons, et nous achèterons du froment. » Il est clair que les premiers ont dit aussi en réalité : « Nous *mettrons en gage* (ערבים) nos fils et nos filles, et nous achèterons (1), » etc.

Dans Job (XXXVIII. 8), Iahvé ne doit pas dire en interrogeant le patriarche :

Et il (Dieu) *a fermé* la mer avec des portes
Quand elle jaillit pour venir au monde, —

mais : « *Qui a fermé* » etc., מי יסך, au lieu de ויסך,

Une erreur d'ouïe a pu faciliter dans les trois derniers exemples l'omission des lettres dont la restitution s'impose.

L'emploi peu réglé des lettres א, ה, י et ו, pour marquer les voyelles, a eu pour résultat de les faire ajouter souvent là où elles ne sont pas nécessaires et omettre dans des endroits où elles sont indispensables.

Il est bien probable que, dans la Genèse (IV, 26), à l'endroit où il est dit à propos d'Énos : « *Alors on commença* (אז הוחל) à invoquer le nom de Iahvé », on doit lire avec le livre des Jubilés, la Vulgate et sans doute aussi les Septante (2) : « *Celui-ci fut le premier* (זה החל) à invoquer le nom de Iahvé (3). »

(1) Graetz.
(2) Οὗτος ἤλπισεν = זה החל, lu *zé hochil.*
(3) Spurrel. Le démonstratif « celui-ci » a été représenté d'abord par la seule lettre ז, dont le texte traditionnel fait אז « alors ».

Dans les passages parallèles, le même verbe se présente ici au singulier, là au pluriel, surtout quand il s'agit des formes verbales de la troisième personne. On lit, par exemple, dans Samuël (II *Sam.* X, 20) : Et il (Joab) confia le reste du peuple à son frère Abisaï, et il (Abisaï) *se rangea* (ויערך) en face des fils d'Ammon. » Dans les Chroniques (I *Chron.* XIX, 11), on lit : « Et ils se rangèrent (ויערכו). » La comparaison des Septante et du texte massorétique donne à penser également que la voyelle destinée à marquer le pluriel des formes verbales de la troisième personne manquait souvent dans les textes primitifs ; qu'elle a été ajoutée plus tard dans certains endroits où elle n'avait pas de raison d'être, tandis que l'on continuait à s'en passer dans d'autres endroits où il aurait fallu l'écrire (1).

On peut en dire autant du ה final, soit le ה dit *paragogique* des formes verbales de l'impératif et de l'imparfait, soit le ה dit *local*, qui s'ajoute aux noms exprimant la circonstance de temps ou de lieu, soit même quelquefois le ה des noms féminins et celui qui marque la désinence vocalique des verbes appelés ל״ה (2). Il est arrivé aussi que dans les noms masculins (substantifs, adjectifs, participes) appartenant a cette catégorie des ל״ה, on a écrit le pluriel construit avec ה, comme le singulier, au lieu de l'écrire avec י (3). Mais ce sont là des irrégularités d'orthographe qui le plus souvent ne modifient pas le sens du texte.

Il en est souvent autrement quand les lettres א, ו, י sont ajoutées ou omises mal à propos dans le corps des mots. On lit dans la Genèse (XLVI, 28) : Et (Jacob) députa

(1) V. *supr.* p. 105-107.

(2) Echange des formes complètes et des formes dites apocopées. Cf. II *Rois*, XXII, 19 et II *Chron.* XXXIV, 27.

(3) Ex. : *Gen.* XLVII, 3, רעה pour רעי.

Juda vers Joseph pour *conduire* devant lui à Gosen ; et ils arrivèrent au pays de Gosen. Et Joseph fit atteler son char, et il vint au-devant de son père Israël à Gosen, et il parut devant lui » etc. Le grec dit que Jacob députa Juda vers Joseph pour que celui-ci *vînt à sa rencontre*. L'interprète lisait sans doute להראות, « pour paraître », au lieu de להורות, « pour conduire » ; cette leçon du grec est confirmée par le sens général de la phrase et par le contexte (1).

Au contraire, א a été ajouté à tort dans ce passage de Job (XXVII, 18).

Le riche se couche et *n'est pas ramassé* ;
Il ouvre les yeux et il n'est plus.

Il est question de la mort subite du mauvais riche qui se couche pour la dernière fois. L'interprète grec lisait : « et il ne recommencera pas », (יוסיף) לא יסף au lieu de ולא יאסף

Diverses variantes qui existent entre l'hébreu massorétique et les Septante semblent provenir de ce que les manuscrits anciens contenaient des abréviations, certains mots n'étant pas écrits en entier. Il est très probable, par exemple, que le nom de Iahvé a été souvent écrit par un simple י. On s'explique ainsi que les Septante aient pu traduire par « serviteur du Seigneur » (עבד יהוה) le mot עברי « hébreu », dans Jonas (I, 9), et par « ma colère » (חמתי) ce que nous lisons aujourd'hui dans Jérémie (VI,11) חמת יהוה « la colère de Iahvé. »

Que cette pratique ait donné lieu à quelques méprises, c'est ce qui résulte du passage d'Isaïe (XII, 2) :

Car ma force et *le cantique* (est) *Iah*, Iahvé
Et il est mon sauveur.

(1) Dillmann.

Au lieu de זמרת יה ,il faut lire זמרתי : « Iahvé est ma force et mon cantique », la cause de ma joie. Le י final paraît avoir été pris pour le sigle du nom divin.

On a supposé aussi avec vraisemblance que la finale du pluriel masculin des noms avait été indiqué autrefois dans les manuscrits par un simple trait au-dessus de la dernière lettre radicale des mots pourvus de cette désinence, et que bien des irrégularités grammaticales que présente aujourd'hui le texte hébreu n'auraient pas eu d'existence réelle (1). Certaines particularités de la version des Septante peuvent être alléguées en faveur de cette opinion, ainsi que le nombre assez considérable des cas où le texte massorétique garde au singulier des mots qui devraient être au pluriel.

La tradition massorétique a relevé un assez grand nombre de mots altérés par transposition de lettres. Mais le chiffre des fautes non constatées est encore plus considérable. Ces fautes sont d'autant plus regrettables qu'elles compromettent généralement le sens du texte.

Au livre des Nombres (XXI, 28), dans le vieux chant relatif à la prise de Hésébon, nous lisons maintenant.

Un feu est sorti de Hésébon,
Une flamme de la ville de Sihon :
Elle dévore Ar-Moab
Les maîtres des hauteurs de l'Arnon.

Au lieu des « maîtres », בעלי, le Pentateuque samaritain et les Septante recommandent la lecture בלעה, qui est assurément préférable : « *Elle consume* les hauteurs de l'Arnon. »

Après que Saül eut dîné avec Samuël et les enfants d'Israël, le prophète et lui « descendirent du haut lieu à

(1) Graetz.

la ville, et (Samuël) *conversa avec* (וידברעם) Saül sur la terrasse (de sa maison) ; *et ils se levèrent de bon matin* (וישכמו), et, aux premiers rayons de l'aurore, Samuël appela Saül sur la terrasse, en disant : « Lève-toi » etc. (I *Sam.* IX, 25-26). Lisons sans hésiter, avec l'interprète grec (1) : « Ils descendirent du haut lieu à la ville, et *on fit un lit à* Saül (וירבדו לשאול) sur la terrasse, *et il se coucha* (וישכב), et, aux premiers rayons de l'aurore, » etc.

Lorsqu'on sortit l'arche de la maison d'Abinadab (II *Sam.* VI, 5), David et tout Israël manifestaient leur joie « avec tous les bois de cyprès » (בכל עצי ברושים). La vraie lecture est gardée dans le passage parallèle des Chroniques (I *Chron.* XIII, 8) : « de toute leur force et en chantant » (בכל עז ובשירים).

Michée parle des princes d'Israël qui dévorent le peuple,

> Qui le mettent en pièces, *comme si c'était* (כאשר) dans la marmite,
> Et comme la viande dans la chaudière.

Au lieu de כאשר, l'interprète grec lisait avec raison כשאר « comme la chair ».

Nous lisons dans les Proverbes (XIV, 32) :

> Le méchant périt par sa malice ;
> Le juste se confie *dans sa mort*.

Le parallélisme demande qu'on lise avec le grec בתמו « dans son innocence », et non במותו.

Ces exemples paraîtront sans doute suffisamment instructifs.

(1) Hébreu restitué par Thenius.

§ VI. — *Erreurs provenant d'un groupement défectueux des lettres en mots, de la vocalisation, ou de la ponctuation.*

Les erreurs dont nous avons à parler d'abord sont assez nombreuses et presque toutes altèrent plus ou moins profondément le sens du texte.

Lorsque Saül et son compagnon arrivent à la ville où était Samuël, ils rencontrent des jeunes filles et leur demandent où est le voyant. Celles-ci (I *Sam.* IX, 12) leur répondent en disant : « Le voici devant *toi* ; *hâte-toi maintenant; car* aujourd'hui il est venu à la ville, parce qu'il y a aujourd'hui un sacrifice pour le peuple sur le haut lieu. En entrant dans la ville, vous le trouverez », etc. On ne voit pas bien pourquoi les jeunes filles parlent d'abord à l'un de leurs interlocuteurs, puis à tous les deux ; on ne voit pas non plus pourquoi Saül doit se presser puisque Samuël arrive en même temps que lui. Le traducteur grec lisait : « Le voici devant *vous* ; en cet instant *même* il arrive à la ville », etc. Au lieu de l'hébreu actuel לפניך מהר עתה כי היום, l'interprète lisait : לפניכם עתה כהיום. D'où viennent les deux lettres superflues הר, qui jointes au מ de לפניכם ont servi à former le mot מהר « hâte-toi » ? Ce sont probablement les premières lettres du mot הראה « le voyant » qu'un copiste aura voulu ajouter en cet endroit (1). L'échange de la particule préfixe כ et de la conjonction כי, dont on trouve ici un exemple, se rencontre souvent ailleurs.

Iahvé dit à Jérémie (*Jér.* XXIII, 33) : Quand on te demandera « quelle est la charge (l'oracle, משא) de Iahvé, tu diras : *Quelle charge* (את מה משא) ? Et je vous rejetterai, parole de Iahvé ! » On doit lire avec le grec :

(1) Wellhausen, Driver.

« *C'est vous* (qui êtes) *la charge* (אתם המשא), et je vous rejetterai. »

Dans le psaume XLIV (ŷ 5), au lieu de

C'est toi qui es mon roi, *Dieu*,
Ordonne le salut de Jacob, —

on doit lire aussi avec le grec :

Tu es mon roi *et mon Dieu*,
(Toi) *qui ordonnes* le salut de Jacob,

Les mots ואלהי מצוה sont devenus dans le texte massorétique אלהים צוה (1).

Le Sage dit (*Prov.* XXVII, 9) :

Les parfums et l'encens réjouissent le cœur,
Et la douceur de son prochain (*vient*) *du conseil de l'âme.*

Les commentateurs pensent que le dernier vers signifie : La douceur de l'amitié consiste dans les bons conseils que donne l'ami véritable. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas dit cela ? L'interprète grec traduit : *Ce sont les pensées qui tourmentent l'âme*. Il lisait donc ומתקרעה מעצות נפש. Le texte massorétique détruit le sens en lisant ומתק רעהו.

La vocalisation et l'accentuation massorétiques représentent, comme nous l'avons établi précédemment, une tradition de lecture et d'interprétation qu'il convient de garder toutes les fois qu'on n'a pas de bonnes raisons pour en contester l'exactitude. Mais cette tradition, bien qu'elle soit ancienne et autorisée dans son ensemble, ne remonte pas jusqu'aux auteurs des livres qu'elle a pour objet de rendre plus intelligibles. Elle

(1) On peut voir un autre exemple du même genre, *Ps*. XLII, 6-7.

s'est formée sur un texte déjà corrompu et l'altération du texte des consonnes dans tel ou tel passage détruit naturellement l'autorité de la lecture traditionnelle en ces endroits. Même dans les passages où le texte est bien conservé, la ponctuation massorétique n'est pas toujours exacte.

Pendant que Iahvé prédisait à Abraham la naissance d'Isaac, Sara, lisons-nous dans la Genèse (XVIII, 10), « écoutait à la porte de la tente, *et elle* (la porte) était derrière lui (Iahvé). » Le grec suppose, avec plus de raison, que ces derniers mots se rapportent encore à Sara, qui écoutait à la porte de la tente, mais *derrière la porte*, croyant n'être pas vue. Il n'aurait donc pas fallu attribuer la voyelle *u* au pronom הוא, pour le rattacher à פתח « porte », mais la voyelle *i*, pour le rapporter à Sara.

Quand Abraham demande aux fils de Het une place pour ensevelir Sara, les fils de Het lui répondent « en *lui* disant : Écoute-nous, seigneur », etc. (*Gen.*, XXIII, 3-4). La locution לאמר לו « en disant *à lui* » est inusitée. לו doit être lu ici, non pas *lo* « à lui », mais *lu* (particule précative), et se rattacher au premier mot du verset 4 (cf. ỳ 13) : Daigne nous écouter, seigneur. »

Un peu plus loin (ỳ 11), quand Éphron répond à Abraham : « *Non*, seigneur, écoute-moi », au lieu de לא « non », il faut lire encore לו *lu* : « Daigne, seigneur, m'écouter. »

« Quel est donc, dit Isaac (*Gen.* XXVII, 33-34), celui qui est allé à la chasse et qui m'a apporté du gibier... ? Je l'ai béni ; *certes béni il sera.* » En entendant les paroles de son père, Ésaü poussa un grand cri. » Le grec et le Pentateuque Samaritain lisaient avant כשמע « en entendant », le mot ויהי « et il arriva ». Ce mot paraît indispensable. Mais il n'a pas dû être omis accidentellement, et il subsiste dans le dernier mot du verset

précédent יהיה « il sera ». Par suite, le mot ברוך n'est pas à lire *baruk* « béni », mais *barok* « bénir », et sert tout simplement à mettre en relief l'affirmation d'Isaac : « Je l'ai béni pleinement », de tout cœur, sans restriction. Le sens est donc : « Quel est celui... que j'ai béni parfaitement ? » Or, quand Ésaü entendit les paroles de son père, il poussa un grand cri. » Il semble qu'on a tenu à dire que la bénédiction reçue par Jacob était irrévocable (1). Mais ce n'est pas cette idée qui frappe d'abord Isaac : le patriarche est stupéfait de l'erreur dans laquelle il est tombé.

Le texte massorétique interprète comme il suit un passage de la bénédiction donnée par Jacob à Joseph :

Les bénédictions de ton père l'emportent
Sur les bénédictions de *mes parents*,
Jusqu'à la limite des collines éternelles.

Le parallélisme demande qu'on lise les deux derniers vers, avec le Pentateuque samaritain et les Septante :

Sur les bénédictions des *montagnes antiques*,
Les richesses des collines éternelles.

Le mot הורי est à lire הרי (הררי) ; on doit en rapprocher le mot עד qui n'est pas ici la préposition « jusqu'à », mais le substantif « éternité » ; enfin תאוה est à prendre dans sa signification ordinaire de « désir » (ici, chose désirée, désirable).

Le parallélisme et le sens du texte sont pareillement compromis dans le passage suivant du cantique de Débora (*Jug.* V, 13) :

(1) Geiger.

Alors, descends, reste ; aux nobles, peuple ;
Iahvé, descends pour moi avec les vaillants.

ירד n'est pas un impératif, mais un parfait; et il ne faut pas séparer le mot עם « peuple », du nom de Iahvé :

Alors un reste (une petite troupe) est descendu vers les nobles,
Le peuple de Iahvé m'est arrivé avec les vaillants.

C'est encore une vocalisation incorrecte, compliquée d'une accentuation défectueuse, qui rend inintelligibles les données du livre des Rois concernant la flotte d'Ézéchias (I *Rois* XXII, 48-49) : « Or il n'y avait pas de roi en Édom, *de roi établi* (*niççab mélek*). Josaphat fit construire des vaisseaux pour aller à Ophir. » Selon toute vraisemblance il faut lire (1) : « et *le préfet du roi* (*unecib hammélek*) Josaphat fit construire des vaisseaux » etc.

Dans le cantique de Jonas (*Jon.* II, 5), au lieu de : « Mais je contemplerai encore ton saint temple », il faut lire : « *Comment* pourrai-je encore contempler ton saint temple ? »

A cette place Jonas décrit sa situation désespérée. La particule אך doit se lire *'ek* et non *'ak*.

On trouve à la fin du cantique de Habacuc (III, 19) une rubrique concernant l'exécution musicale de ce morceau : « Au maître de chœur, sur les cithares. » La ponctuation massorétique rattache cette rubrique au dernier verset du psaume, et lit :

Iahvé me conduit sur mes hauteurs,
Au maître de chœur, avec mon accompagnement de cithares.

« Tout, dit l'Ecclésiaste (III, 20-21), aboutit au même

(1) Stade.

lieu; tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière : qui sait *si* l'esprit de l'homme monte en haut, et *si* l'esprit de la bête descend en bas sous terre ? » La vocalisation massorétique, sans égard au contexte, lui fait dire : « Qui connaît l'esprit de l'homme, *qui* monte en haut, et l'esprit de la bête, *qui* descend en bas sous terre ? » Pour modifier ainsi le sens, il suffit de vocaliser le ה des mots העלה « est-ce qu'il monte ? » et הירדת » est-ce qu'il descend ? » comme si ce ה représentait l'article et non l'interrogation. La tradition rabbinique a eu en cet endroit un scrupule théologique dont les Septante et saint Jérôme n'ont pas été atteints.

Il est tout naturel que la ponctuation des massorètes ait été influencée par leur exégèse. On doit la traiter en pareil cas comme on traite une version qui reflète les opinions personnelles du traducteur, et la maintenir seulement dans la mesure où elle n'est pas contredite par le sens que fournit le texte des consonnes interprété sans parti pris.

§ VII. — *Altérations diverses qui se sont produites dans le même mot ou le même passage.*

On a déjà pu voir, par un grand nombre des exemples qui ont été cités jusqu'ici, que diverses causes ont souvent contribué, soit simultanément, soit successivement, à l'altération d'un mot ou d'une phrase. Une première faute en appelle souvent une autre. Un mot mal écrit peut détruire le sens de tout un passage et provoquer ensuite le zèle de correcteurs maladroits qui aggravent le mal au lieu d'y remédier. De là vient que des fautes nombreuses se sont souvent entassées dans le même passage, en partie par la négligence, en partie par la volonté plus ou moins intelligente des copistes.

Certains mots, par exemple, les noms de personnages inconnus à la tradition populaire, pouvaient être altérés facilement, parce qu'on les transcrivait avec un soin médiocre, et que le souvenir traditionnel n'aidait pas à les corriger lorsqu'ils étaient une fois corrompus. Il suffit de mentionner ces altérations de noms propres, qui sont très fréquentes dans les listes généalogiques et dans les énumérations de villes et de pays. Disons seulement, pour en donner une idée, que, la généalogie de Samuël étant reproduite en trois endroits (I *Sam.* I, 1 ; I *Chron.* VI, 11-13 ; I *Chron.* VI, 19-20), le même personnage qui s'appelle *Élihu* dans le premier, s'appelle *Éliab* dans le deuxième, *Éliel* dans le troisième ; *Tohu* s'appelle *Nahat* et *Toh*; *Çuf* s'appelle *Çofaï* et *Cif*. On peut voir aussi, dans le livre de Samuël et dans les Chroniques (II *Sam.* XXIII; I *Chron.* XI, XXVII), les transformations qu'ont subies les noms des héros de David. Un des plus maltraités est le premier, que les Chroniques (I *Chron.* XI, 11 ; XXVII, 2) appellent *Iasobam*. Au livre de Samuël, ישבעם est remplacé par une formule qui n'a pas l'air de représenter un nom propre : ישב בשבת « assis sur le siège. » Le brave compagnon de David avait, aux yeux des scribes postexiliens, le tort de s'appeler Isbaal, comme le fils de Saül. De là vient que son nom a été estropié. ישבעל ou אשבעל est devenu dans les Chroniques ישבעם. Dans le livre de Samuël, on l'avait changé en ישבשת, en sorte qu'il faisait pendant à Isboseth et à Miphiboseth. Mais un copiste maladroit l'écrivit de travers en répétant la lettre ב (1).

Comme exemple de passage entièrement corrompu dans le texte massorétique, on peut citer le récit de la

(1) Driver. On a dans les Septante Ἰεβοσθε (Isboseth); dans la recension de Lucien, Ἰεσβααλ.

mort d'Isbaal (Isboseth, II *Sam.* IV, 6) : Rékab et Baana étant venus vers le milieu du jour à la maison d'Isbaal, « *ils y pénétrèrent, jusqu'au milieu de la demeure, en prenant* du blé; *et ils le frappèrent au ventre*. Et Rékab et Baana son frère, se faufilant, entrèrent dans la maison; et il (Isbaal) reposait sur sa couche, » etc. On dit ensuite que les assassins frappèrent Isbaal et le tuèrent. Il est évident que le commencement du récit est fautif; mais on n'aurait jamais soupçonné, sans le secours du grec, ce qui se trouvait dans l'original. Nous lisons dans les Septante : « *Or la portière de la maison nettoyait* du blé; *prise par le sommeil, elle s'était endormie*. Et Rékab et Baana... se faufilant, » etc. Rien de plus naturel. On comprend pourquoi Rékab et Baana ont pu s'introduire jusqu'à Isbaal sans être aperçus. Ce qui est plus singulier peut-être que la différence du sens, c'est la façon dont le texte massorétique est sorti du texte primitif, représenté par les Septante. והנה (*vehinné*) « et voici », est lu *vehennà* « et là »; השוערת (la portière) fournit la matière de trois mots באו (השו) « ils entrèrent », עד (ער) « jusques », תוך (ת) « au milieu »; סקלה « nettoyant » devient לקחי « prenant. » On peut croire que l'auteur de la méprise, une fois en si beau chemin, aura substitué par conjecture, ayant encore dans la mémoire le récit de la mort d'Abner (II *Sam.* III, 27), les mots ויכהו אל החמש « et ils le frappèrent au ventre », à la formule ותנם ותישן « et elle fut prise de sommeil et s'endormit (1). » Ces méprises accumulées proviennent peut-être de ce que leur auteur a commencé par se tromper sur le sens du verbe נמלטו « ils se faufilèrent », en le prenant dans le sens plus commun de « s'enfuir », ce qui supposait le crime accompli.

(1) Wellhausen.

De pareilles divergences peuvent se rencontrer même dans les passages conservés en double, et l'on ne voit pas toujours clairement lequel des deux doit être corrigé par l'autre.

On lit dans le livre de Samuël (II *Sam.* XXI, 19) : « Et Elhanan fils de *Iarê-oregim*, *de Bethléem*, tua Goliath de Geth; et le bois de sa lance était comme une ensouple de tisserand. » La même notice devient dans les Chroniques (I *Chron.* XX, 5) : « Et Elhanan fils de *Iaor* (*keri :* Iaïr) tua *Lahmi*, *frère de* Goliath de Geth, et le bois de sa lance, » etc. Les deux textes se répondent à peu près mot pour mot :

(Sam.) ויך אלחנן בן יערי ארגים בית הלחמי את גלית הגתי
(Chron.) ויך אלחנן בן יעור את לחמי אחי גלית הגתי

Le mot ארגים (tisserands), dans le texte de Samuël, a été répété par accident; mais il doit se trouver seulement à la fin de la notice. Le père d'Elhanan s'appelait sans doute Iaïr, comme le veut le *keri* des Chroniques. Mais faut-il lire *Lahmi* ou *Bethléem*, *Goliath* ou *frère de Goliath*? C'est une question difficile à résoudre. Le texte de Samuël a néanmoins, critiquement parlant, plus de chances d'être original. Car il est peu probable qu'un copiste, ayant sous les yeux le texte du Chroniqueur, l'ait altéré, même involontairement, de façon que la mort du fameux Goliath pouvait sembler attribuée à Elhanan; tandis qu'on voit bien comment on a pu être amené à substituer au Goliath de ce passage un autre individu, créé de toutes pièces par une fausse lecture du texte primitif (1).

On a vu plus haut les altérations importantes que la

(1) Driver. Nous n'avons pas à examiner ici dans quel rapport se rouve ce Goliath avec celui qui est mentionné I *Sam.* XVII.

finale du psaume XIV-LIII a subies dans l'une de ses deux recensions. Un exemple du même genre nous est fourni par un fragment placé en tête du psaume LXXI, et qui a été emprunté au psaume XXXI. Le texte de ce dernier psaume (ỳ. 2-4) est correct :

En toi, Iahvé, je me confie :
Que je ne sois pas à jamais confondu !
Sauve-moi dans ta justice.
Incline vers moi ton oreille ;
Hâte-toi de me délivrer.
Sois pour moi un roc inexpugnable,
Une forteresse pour me sauver;
Car tu es mon roc et ma forteresse (1).

Le même morceau se lit comme il suit au psaume LXXI :

En toi, Iahvé, je me confie :
Que je ne sois pas à jamais confondu !
Tu me délivreras dans ta justice,
Et tu me sauveras;
Incline vers moi ton oreille,
Et sauve-moi.
Sois pour moi un rocher *d'habitation*
Pour (*y*) *venir toujours : tu as ordonné* mon salut.
Car tu es mon roc et ma forteresse.

Ici, les deux premiers vers sont gardés intacts. L'équilibre des trois suivants est bouleversé par des transpositions; deux verbes sont à l'imparfait au lieu d'être à l'impératif ; un seul mot du texte primitif (מהרה « hâte-toi ») a été omis. Après cela, vient une sé-

(1) Ce vers appartient à la seconde strophe du psaume. Mais le morceau reproduit dans le Ps. LXXI ne va pas plus loin.

rie de fautes qui modifient le sens du texte et transforment un distique en une lourde phrase de prose. Au lieu de צור מעוז « rocher de protection » ou « de refuge », on a lu צור מעון « rocher d'habitation » ; et au lieu de la formule « demeure de forteresse », qui répond au « rocher de refuge », on a trouvé, moyennant l'addition ou l'échange de lettres quiescentes et la transposition d'une lettre, cette autre formule : « pour venir toujours, tu as ordonné » :

(*Ps*. XXXI) לבית מצודות להושיעני
(*Ps*. LXXI) לבוא תמיד צוית לחושיעני

Nous ne sommes pas en présence d'un remaniement voulu du texte primitif, mais d'un entassement de fautes qui ont eu leur origine dans une lecture et une transcription incorrectes de ce texte.

Il serait facile de signaler dans la Bible hébraïque un assez grand nombre de passages qui ne sont pas en meilleur état que celui-ci. Citons pour finir un texte d'Isaïe, dans la prophétie relative à Damas (*Is*. XVII, 9) : « En ce temps-là, ses villes fortes (d'Israël) seront abandonnées comme *la forêt et la cime* ont été abandonnées devant les enfants d'Israël. » On voit aisément que le prophète fait allusion aux souvenirs de la conquête de la Terre promise par les Israélites. Mais que viennent faire ici « la forêt et la cime » ? Les Chananéens n'habitaient pas dans les bois. L'interprète grec a vu simplement en cet endroit deux des principaux peuples chananéens qui ont été dépossédés par les enfants d'Israël, à savoir, les Amorrhéens et les Hiwites. Sans doute on doit lire avec lui החוי והאמרי (1), au lieu de החרש והאמיר : « comme (les villes que) l'Amorrhéen

(1) De Lagarde.

et le Hiwite ont abandonnées devant les enfants d'Israël. » Ainsi qu'en bien d'autres cas, la fausse lecture a pu être occasionnée soit par le mauvais état du texte, soit, en partie du moins, par une exégèse trop étroite. On s'est dit peut-être que les Chananéens ne s'étaient pas enfuis devant les Israélites, et l'on a préféré une leçon conjecturale à celle qui était réclamée par le contexte.

§ VIII. — *Conclusion.*

Richard Simon écrivait, au commencement de son Histoire critique du Vieux Testament : « Comme les hommes ont été les dépositaires des livres sacrés aussi bien que de tous les autres livres, et que les premiers originaux ont été perdus, il était en quelque façon impossible qu'il n'y arrivât plusieurs changements, tant à cause de la longueur du temps que par la négligence des copistes. C'est pourquoi saint Augustin recommande avant toutes choses, à ceux qui veulent étudier l'Écriture, de s'appliquer à la critique de la Bible et de corriger les fautes de leurs exemplaires. *Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui scripturas divinas nosse desiderant* (1).... Comme cette étude est aujourd'hui négligée et qu'il y a peu de personnes qui s'y appliquent avec soin, à cause des grandes difficultés qui s'y rencontrent, j'ai cru être utile au public en lui donnant une histoire critique du texte de la Bible depuis Moïse jusqu'à notre temps... Les catholiques, qui sont persuadés que leur religion ne dépend pas seulement du texte de l'Écriture, mais aussi de la tradition de l'Église, ne sont point scandalisés de voir que le malheur des temps

(1) *De Doctr. christ.* II, 14 (P. l. 34, 46).

et la négligence des copistes aient apporté des changements aux livres sacrés aussi bien qu'aux livres profanes. Il n'y a que des protestants préoccupés ou ignorants qui puissent s'en scandaliser. Je dis des protestants préoccupés ou ignorants, parce que les plus habiles d'entre eux n'ont fait aucune difficulté de les reconnaître tant dans le Vieux que dans le Nouveau Testament (1). »

Certes, il ne nous est pas venu en pensée de comparer notre modeste essai au chef-d'œuvre d'érudition saine et clairvoyante dont Richard Simon avait voulu doter l'exégèse catholique du XVII[e] siècle. Mais, toute proportion gardée, les raisons qu'il fait valoir pour expliquer la publication de son livre sont propres à justifier la méthode que nous avons suivie dans notre travail et spécialement dans le dernier chapitre, où nous avons pu, en nous appuyant sur les travaux les plus importants de l'exégèse moderne, faire la critique du texte hébreu traditionnel plus minutieusement que Richard Simon n'avait jugé à propos de la faire dans son Histoire critique.

Nous savons que, sauf d'honorables exceptions, les commentateurs catholiques, surtout en France, n'ont pas coutume de discuter ainsi le texte hébreu. Mais la critique textuelle, on ne saurait trop le répéter, a sa raison d'être puisque le texte de la Bible ne nous est point parvenu sans altération. Pour la Bible hébraïque en particulier cette critique est de première importance à cause des graves questions d'histoire littéraire qui ont été soulevées au sujet de presque tous les livres de l'Ancien Testament. La critique textuelle ne fournit pas la solution de ces problèmes, mais elle la prépare. C'est pourquoi nous avons cru devoir exposer très nettement les faits qui confirment l'autorité du texte massorétique pris dans

(1) *Hist. crit.* I, 1, p. 1, 2, 8.

son ensemble, et ceux qui obligent à faire de nombreuses réserves sur les détails. Nous n'avons pas cru devoir nous joindre au groupe des exégètes « préoccupés » qui défendent encore avec une science et un courage dignes d'une meilleure cause l'intégrité quasi absolue du texte massorétique.

Nous avons assez dit que toutes les menues altérations qui se rencontrent dans le texte hébreu et qui existaient pour la plupart dans l'original de notre Vulgate n'ont aucune portée en ce qui regarde la doctrine de la foi et des mœurs. Dans le texte hébreu et dans la Vulgate hiéronymienne, qui est généralement conforme à l'hébreu, ces altérations peuvent compromettre dans le détail le sens historique de tel ou tel passage, ou bien elles en diminuent tout simplement la beauté littéraire et la régularité logique, prosodique ou grammaticale. Purifier le texte biblique de ces légères imperfections, que, vu leur médiocre portée et aussi leur grand nombre, on peut comparer à des grains de poussière, c'est le rendre plus intelligible. Si on ne prenait soin d'épousseter les chefs-d'œuvre de la peinture, on finirait par ne plus distinguer les sujets qu'ils représentent. Ceux qui veillent à ce nettoyage ne sont pas les ennemis des chefs-d'œuvre ni du public appelé à les admirer : ils sont les conservateurs des uns et les utiles serviteurs de l'autre.

Quant aux changements plus considérables, aux additions qui ont une certaine étendue et que l'on peut considérer comme des parties de l'Écriture « telle qu'on a coutume de la lire dans l'Église et qu'elle est conservée dans la Vulgate latine », nous ne leur contestons nullement l'autorité qui leur appartient comme œuvre inspirée. Les faits de ce genre que l'histoire du texte peut révéler sont à ranger avec ceux qu'observe l'analyse critique des Livres saints. Ils peuvent avoir une grande signification

historique en ce qu'ils aident à comprendre les transformations que certains écrits bibliques ont pu subir avant d'arriver à leur état définitif ; on doit en tenir compte dans l'interprétation scientifique de ces écrits. Mais les conclusions de la critique touchant le rapport de ces morceaux avec le reste des livres où ils se rencontrent n'atteignent en aucune façon leur qualité d'Écriture. Les gloses moins étendues, qui ne sont pas de simples accidents de transcription et qui sont néanmoins bien caractérisées comme interpolations, ne doivent pas, nous semble-t-il, être considérées comme appartenant au livre sacré. Si elles ont un sens doctrinal et qu'elles se trouvent reproduites dans la Vulgate, nous croyons qu'elles possèdent la valeur théologique d'un document traditionnel autorisé par l'Église (1). Le grand nombre d'incorrections légères qui se rencontrent dans les textes bibliques montre que « l'Église a été très sage en s'en tenant (dans ses définitions concernant l'Écriture) à la substance (des Livres saints) et en enseignant seulement que, dans les choses intéressant la foi et les mœurs, il n'y avait pas lieu de se tromper en suivant la Bible (2). »

Il convient d'ailleurs de se mettre en garde contre l'impression fâcheuse que pourrait donner la momenclature de tous les accidents qui sont survenus au texte hébreu de l'Ancien Testament. Nous avons dû mettre dans un certain relief les défauts de ce texte, afin de montrer qu'on a le droit et le devoir de le corriger dans la mesure du possible. Mais si l'on considère l'étendue et l'antiquité du document sacré, les imperfections inhérentes à la langue et au système d'écriture dans lesquels

(1) V. *Hist. du Canon du N. T.*, p. 260 et suiv.
(2) P. Martin, *Origine du Pentateuque* I, 104.

il a été rédigé, les bouleversements politiques et toutes les vicissitudes à travers lesquels il nous a été conservé, on sera plutôt disposé à s'étonner qu'il n'ait pas souffert bien davantage. La Bible hébraïque se défend elle-même contre ceux qui voudraient la présenter comme un livre très corrompu dans son texte. Elle se laisse lire et comprendre, nonobstant les imperfections que la critique relève çà et là ; et quand ces imperfections sont corrigées autant qu'elles peuvent l'être, on s'aperçoit que la substance de la Bible n'est pas changée par les corrections, parce qu'elle ne l'avait pas été par les altérations. La critique améliore seulement le texte sacré dans les détails, et elle peut ainsi jeter un supplément de clarté sur l'ensemble.

C'est là encore un service très appréciable et dont tout ceux qui aiment véritablement la Bible ne sauraient méconnaître la valeur.

ERRATA

Page 32, n. 2,	lire	*Gesellschaft.*
» 83, n. 3, ligne 1 de l'inscription,	»	בן, מלך, כהן.
» » » l. 2,	»	ארן, מלך, כהן.
» 88, n. 2, l. 2,	»	Ἕλλησι.
» » » l. 4,	»	μετὰ.
» 89, n. 1, l. 3,	»	דעץ.
» 119, n. 1, l. 3,	»	*librariorum.*
» 130, n. 2, l. 3-4,	»	*respondeat.*
» 154, l. 13,	»	דרש דרש.
» 190, n. 1, l. 4, fin,	»	*tum.*
» 221, n. 2, l. 1,	»	« ici ».
» 226, n. 2, l. 2,	»	וידע יונתן.
» » n. 3, l. 5,	»	מגדתם.
» 262, n. 1, l. 2,	»	לגברים.
» 292, l. 6,	»	ויערך.

TABLE DES MATIÈRES

Amiens. — Imprimerie Générale, rue Saint-Fuscien, 18

HISTOIRE CRITIQUE

DU TEXTE ET DES VERSIONS DE LA BIBLE

PREMIÈRE PARTIE

LIVRE II

HISTOIRE CRITIQUE DES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Pour le critique l'importance des versions de la Bible est en raison directe de leur antiquité et du rapport où elles se trouvent avec le texte original. Une version de l'Ancien Testament faite sur l'hébreu a plus de valeur qu'une version dérivée d'une autre version. De même, une version faite sur le texte hébreu avant l'époque de sa fixation définitive a plus de valeur qu'une version composée depuis que la tradition juive a surveillé minutieusement la transcription des Livres saints. Il suit de là que, parmi toutes les versions de l'Ancien Testament, celle qui mérite le plus d'être étudiée pour servir ensuite à la correction du texte hébreu traditionnel est l'ancienne version grecque, dite version des Septante ; car cette traduction est antérieure à l'ère

chrétienne, et elle a été faite, du moins en grande partie, dans un temps où l'uniformité ne régnait pas encore dans les copies de la Bible hébraïque (1).

Mais la version des Septante n'a pas seulement une importance majeure pour la critique du texte hébreu. Elle a été la Bible officielle de l'Église primitive et l'on peut dire que, jusqu'au ve et au vi^e siècle, elle n'a pas cessé d'être, soit par elle-même, soit par l'ancienne Vulgate latine, la Bible de l'Église universelle. L'Église romaine, en adoptant exclusivement à partir du viie siècle, la Vulgate de saint Jérome, n'a pas pour cela rejeté l'ancienne version, qui demeurait la Bible de l'Église grecque. Il est vrai que l'ancienne Vulgate latine est graduellement tombée dans l'oubli et que la version des Septante a été peu consultée durant le moyen âge. Mais la tradition occidentale n'en gardait pas moins un profond sentiment de vénération pour l'ancienne Bible de l'Église. Lorsqu'on proposa au concile de Trente de déclarer authentique la Vulgate latine, on eut soin d'observer que le privilège conféré à la Vulgate ne devait porter aucune atteinte à l'autorité des Septante (2). La Bible grecque est un texte ecclésiastique, ayant une autorité traditionnelle, et Sixte V a voulu en donner une édition authentique. C'est cette Bible qui, après avoir servi aux auteurs du Nouveau Testament, a été commentée par Origène, saint Athanase, saint Basile, saint Jean Chrysostôme, Théodoret; c'est d'elle que dérive la Bible latine commentée par saint Cyprien et saint Augustin. Après l'original même des Livres saints, il n'est pas de texte plus vénérable.

(1) V. *Hist. du texte de l'A. T.*, p. 107 et suiv.

(2) *Non detrahendo tamen auctoritati puræ et veræ interpretationis Septuaginta interpretum.* Theiner, *Acta authentica*, I, 64. V. *Hist. du canon du N. T.*, p. 265.

A ces différents titres, l'ancienne version grecque mérite d'être étudiée plus longuement et de plus près que les autres versions de l'Ancien Testament. C'est pourquoi, partageant le présent livre en deux chapitres, nous attribuerons le premier à la version des Septante, le second aux autres versions.

CHAPITRE I

LA VERSION DES SEPTANTE

L'Ancien Testament grec a une histoire assez longue et compliquée. Son texte nous est parvenu dans un état peu satisfaisant. Suivant le plan que nous avons adopté précédemment pour l'étude du texte hébreu, nous exposerons d'abord l'histoire du texte des Septante, puis nous ferons une critique sommaire de cette version.

Section 1re. — Histoire de la version des Septante.

La version des Septante est la plus ancienne version grecque de l'Ancien Testament ; mais on ne caractérise pas suffisamment la langue des Septante en la qualifiant d'hellénique. Le grec des Septante n'est pas le grec classique, ni le grec vulgaire des siècles qui avoisinent le commencement de notre ère : c'est un idiome particulier auquel on a donné le nom d'hellénistique et qu'il vaut mieux appeler tout simplement le grec biblique, puisque cet idiome est la langue de l'Ancien Testament grec et, à l'imitation des Septante, celle du Nouveau Testament. Après avoir indiqué les traits essentiels du grec biblique, comme préambule à l'histoire du texte des Septante, nous dirons ce que l'on sait des origines

de cette version et de la conservation de son texte jusqu'au temps d'Origène ; des travaux critiques du grand docteur alexandrin ; de la conservation du texte depuis la fin du IIIe siècle jusqu'à l'époque de la Renaissance. Nous signalerons en dernier lieu les principales éditions des Septante et ce que la critique a fait, depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, pour rétablir le texte primitif de l'ancienne version grecque.

§ I. *Le grec biblique*

Le grec des Septante et du Nouveau Testament n'est pas le grec classique ou le dialecte attique, soit pur, soit enrichi d'éléments empruntés aux autres dialectes, comme on le trouve dans les auteurs qui ont écrit après Aristote. C'est une forme très spéciale du grec vulgaire que les conquêtes d'Alexandre répandirent dans l'Asie occidentale et en Égypte. Dans ce grec populaire les formes du dialecte attique ne conservent pas la prééminence qu'elles ont retenu dans le grec classique, et le vocabulaire est aussi très mêlé. Des mots étrangers s'y introduisent tout naturellement en plus ou moins grand nombre, dans les pays conquis. Mais ce qui caractérise proprement le grec biblique, ce qui en fait comme un idiome à part et dont une connaissance générale de la langue grecque ne donne pas la clef, c'est que ce grec n'est pas l'expression de la pensée hellénique, et qu'il sert à traduire tant bien que mal des livres et des idées sémitiques.

On conçoit que cette circonstance ait modifié profondément le langage importé en Orient par Alexandre et ses successeurs. Les interprètes de l'Ancien Testament et presque tous les auteurs du Nouveau sont des fils de Sem qui essaient d'écrire une langue de Japhet ; ils

pensent en sémitique et ils parlent grec. Les disciples de Moïse et des prophètes avaient sur la nature, sur la vie humaine et sur Dieu, des idées tellement différentes de celles des Grecs, qu'ils devaient être amenés à créer des mots nouveaux ou à changer l'acception de ceux que le vocabulaire hellénique leur fournissait. Il ne s'agit pas, en effet, d'emprunter des idées ; car l'influence des idées grecques ne se fait guère sentir dans la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : il s'agit d'adapter aux idées religieuses d'Israël et à l'ensemble de tous ses souvenirs le langage d'une autre race. Voilà pourquoi le grec biblique demande à être étudié pour lui-même.

Il doit être étudié d'abord et principalement dans la version des Septante. La langue du Nouveau Testament est, dans l'ensemble, la même que celle de la version ; les écrivains de l'âge apostolique se sont formés à l'école des anciens traducteurs ; par suite la comparaison des Septante et du Nouveau Testament ne peut qu'être avantageuse à l'interprétation de celui-ci. Mais les Septante s'offrent au philologue dans des conditions qui permettent de fixer beaucoup plus aisément le sens de leur vocabulaire. Le grec des Septante est traduit de l'hébreu. Pour déterminer l'acception des mots inconnus au grec classique ou les acceptions nouvelles des mots anciens qui sont détournés de leur sens ordinaire, on peut, moyennant certaines précautions, se servir de l'hébreu comme s'il était la traduction d'un livre dont les Septante seraient l'original. La liberté avec laquelle les interprètes ont parfois traité leur texte, au lieu d'être ici un inconvénient, est à regarder plutôt comme une ressource. Les paraphrases, les substitutions ou suppressions de métaphores, l'emploi de différents mots grecs pour rendre un même mot hébreu

ou d'un même mot grec pour rendre différents mots de l'original sont autant d'indications fournies par les traducteurs eux-mêmes sur telle ou telle partie de leur lexique. Les autres versions grecques plus récentes, dont il nous reste des fragments, complètent sur certains points les données des Septante. Ainsi tel mot nouveau ou rare, qui se trouve dans le Nouveau Testament sans être dans les Septante, se rencontre dans les fragments d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion (1).

L'étude du grec biblique a encore beaucoup de progrès à réaliser, principalement en ce qui regarde la lexicographie. Nous nous bornons à reproduire ici les conclusions formulées par E. Hatch (2) touchant les divers éléments qui sont entrés dans le vocabulaire des Septante et du Nouveau Testament, et la marche à suivre pour fixer le sens des mots.

1° « Il y a certains mots qui sont communs au grec biblique et au grec profane de la même époque, et qui, étant l'expression d'idées concrètes, n'ont pas été sensiblement affectés (dans leur signification) par le fait que le grec biblique est le grec d'une race sémitique. La preuve de leur sens est à chercher dans les documents contemporains, mais spécialement dans ceux qui reflètent le grec vulgaire plutôt que le grec littéraire et artificiel de l'époque (3).

(1) V. plusieurs exemples dans E. Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford, 1889), p. 25-29. Les variantes qu'on trouve dans les mss. des Septante, par substitution de synonymes sont pareillement à noter pour établir l'équivalence de tel ou tel mot.

(2) *Op. cit.*, 34-35.

(3) Ex. : ἀγγαρεύειν, dans le grec classique, s'emploie exclusivement en parlant du système de courriers persans décrit par Hérodote et Xénophon. Sous les Grecs et les Romains l'ancien système postal fait place à un service de réquisitions, et le mot reste pour désigner le transport forcé du bagage militaire par les habitants des lieux que

« Il existe (de même) certains mots qui sont communs au grec biblique et au grec profane de la même époque, touchant lesquels, bien qu'ils soient l'expression d'idées abstraites et non d'idées concrètes, il y a présomption que leur usage biblique ne s'écarte pas sensiblement de leur usage profane, attendu qu'ils se rencontrent dans les parties du Nouveau Testament les moins imprégnées de conceptions et d'idiotismes sémitiques. Le sens de ces mots peut être établi par les témoignages contemporains bibliques ou profanes (1).

2° « La grande majorité des mots du Nouveau Testament, bien qu'ils soient, pour la plupart, communs au grec biblique et au grec profane de la même époque, expriment dans leur usage biblique les conceptions d'une race sémitique et doivent être étudiés à la lumière des documents apparentés (au Nouveau Testament), qui forment la Bible des Septante.

« Ces mots sont tellement nombreux et l'interprète est si fréquemment déçu par sa familiarité avec leur usage classique, que c'est une sage règle de ne laisser passer aucun mot, même le plus simple, dans le Nouveau Testament, sans mettre en question le sens qui lui est attribué. La méthode à suivre consiste premièrement à vérifier l'usage classique du mot ; secondement, à constater si des faits relatifs à son emploi dans la Bible donnent à présumer que son acception classique

traverse une armée. Le même mot se rencontre dans l'Évangile (*Matth.* xxvii, 32. *Marc* xv, 21), à propos de Simon le Cyrénéen, que les soldats romains obligent à porter la croix de Jésus. Cf. *Matth.* v, 41. Hatch, *op. cit.* 38.

(1) Ex. : δεισιδαίμων, δεισιδαιμονία. Dans le grec classique (Xénophon, Aristote), sens favorable : « pieux, piété ». Dans le grec plus récent (Philon, Josèphe, Plutarque), sens défavorable : « superstition ». C'est dans le dernier sens qu'on trouve ces mots employés *Act.* xvii, 22, xxv, 19.

a été modifiée. L'existence de ces faits est manifestée en partie par le contexte où le mot se trouve, mais principalement par le rapport de ce mot avec les termes hébreux dont il est la traduction ordinaire.

« Il est clair que la détermination de ce rapport est une besogne fort difficile. L'étendue de la Bible des Septante, les différences (qui existent entre ses parties), la liberté que les interprètes se sont donnée, l'existence de recensions diverses, nécessitent, dans l'étude de cette version, l'emploi d'une méthode attentive et prudente. Jusqu'ici, on n'a pas formulé de règles à ce sujet ». De telles règles ne pourraient trouver maintenant leur expression définitive que si l'état des investigations était plus avancé.

« Deux règles cependant peuvent être considérées comme évidentes :

a. Un mot qui est employé constamment, ou avec des exceptions peu nombreuses et facilement explicables, pour traduire le même mot hébreu, doit être regardé comme ayant dans le grec biblique la signification de ce mot hébreu (1).

b. Les mots qui sont employés indifféremment pour traduire le même mot hébreu ou un groupe de mots apparentés entre eux (pour le sens), doivent être regardés comme ayant en grec une signification analogue ou virtuellement identique (2).»

Les mots sémitiques retenus dans le grec biblique et pourvus simplement d'une désinence grecque, gardent

(1) Ex. : ὑποζύγιον, « bête de somme ». Dans les Septante, traduction ordinaire de המור ; signifie par conséquent « âne » ; est employé dans cette acception spéciale *Matth.* xxi, 5 ; II *Pier.* ii, 16.

(2) Ex. : ἁμαρτωλὸς et ἀσεβής, équivalents de רשע (v. *Ps.* xxxvi, héb. xxxvii) ; ἐκκλησία et συναγωγή, équivalents de קהל ; etc.

leur sens primitif. Il suffit de citer les mots Μεσσίας, γεέννα, σάββατον, πάσχα.

On doit remarquer aussi qu'un même mot grec, servant à traduire un mot hébreu qui s'emploie dans des acceptions diverses, prend dans le grec biblique les acceptions du mot hébreu. C'est ainsi que ῥῆμα, traduisant דבר (*dabar*), signifie « parole » et « chose », σπέρμα traduisant זרע (*zéra*), signifie « semence » et « postérité ». L'acception figurée de certains mots ou de certaines phrases a été ainsi transportée d'une langue à l'autre : ὁδὸς s'emploie dans tous les sens de דרך (*dérek*), « chemin, conduite, secte » ; πᾶσα σάρξ, traduction de כל בשר, signifiera « tout *homme* » ; λαμβάνειν πρόσωπον, signifiera « faire acception de personnes », comme נשא פנים ; etc.

Le grec biblique a un assez grand nombre de mots dérivés ou composés qui lui appartiennent en propre et dont le sens est déterminé par celui des mots hébreux qu'ils représentent. Ainsi ἀνάθεμα est l'équivalent de חרם; ἀκροβυστία, de ערלה ; πρωτοτόκια, de בכורה ; σκάνδαλον de מכשול ; etc.

Nombre de constructions grammaticales, véritables solécismes relativement au grec classique, ont été calquées sur l'hébreu et demandent à être expliquées par l'hébreu. Exemples : (*Gen.* I, 4) καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. (*Gen.* III, 8) ἐκρύβησαν ...ἀπὸ προσώπου κυρίου. (*Gen.* IV, 2) καὶ προσέθηκεν (Εὔα) τεκεῖν. (*Gen.* VI, 20) δύο δύο ἀπὸ πάντων (deux animaux de chaque espèce). (*Gen.* II, 17) θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. (*Gen.* III, 16) πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου. (*Gen.* V, 4, 7, etc.) μετὰ τὸ γεννῆσαι. (*Gen.* XI, 2) καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν. (*Ibid.* v. 4) πρὸ τοῦ διασπαρῆναι. L'emploi fréquent d'un substantif complément du nom, au lieu d'un adjectif, appartient au même ordre de faits : ὀσμὴ

εὐωδίας, θυσία δικαιοσύνης, ὁ βασιλεὺς τῆς δοξῆς ; et dans le Nouveau Testament, ὁ οἰκόνομος τῆς ἀδικίας, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ἡ πληγῆ τοῦ θανάτου. La liste de ces irrégularités pourrait être développée indéfiniment.

Si les interprètes de l'Ancien Testament et les auteurs du Nouveau avaient mieux connu le grec, ils auraient pu employer un peu moins de mots nouveaux, donner à leurs phrases une tournure plus correcte. Mais les idées qu'ils avaient à faire valoir n'auraient pas laissé de leur imposer dans une certaine mesure la création d'un idiome particulier. Comme la plupart d'entre eux ne connaissaient pas littérairement le grec et restaient dominés par les habitudes de la pensée et du langage sémitiques, ils ont ignoré toutes les délicatesses du grec classique, ils ont ignoré surtout l'art de la période. C'est pour cela que leur grec manque presque entièrement de couleur hellénique.

Observons d'ailleurs qu'il y a de notables différences entre les diverses parties de la Bible grecque. Les livres du Nouveau Testament, la Sagesse et le second livre des Machabées, qui ont été composés en grec, se rapprochent beaucoup plus du grec profane que les livres de l'Ancien Testament qui ont été traduits de l'hébreu. Il y a pareillement des degrés à établir dans ces deux catégories, les auteurs bibliques qui ont écrit en grec étant plus ou moins pénétrés de l'influence sémitique, plus ou moins initiés à la connaissance du grec profane ; et de même les traducteurs, selon qu'ils ont serré de plus ou moins près l'original hébreu, qu'ils maniaient plus ou moins facilement la langue grecque, se servent d'une langue plus ou moins barbare. On doit tenir compte de cette circonstance en interprétant les Septante et le Nouveau Testament, les mêmes mots pouvant être employés en des sens différents : dans tel livre,

en un sens autorisé par le grec profane, et dans tel autre livre en un sens particulier au grec biblique. Ainsi βλασφημεῖν a dans saint Paul (1) le sens de « diffamer », comme dans le grec profane ; dans les Septante et dans les Évangiles (2), le même mot signifie « traiter avec mépris le nom de Dieu (3). »

§ 2. — *Origines de la version des Septante.*

La version grecque de l'Ancien Testament, dite version des Septante, est le plus ancien exemple connu d'une littérature traduite dans une langue étrangère. Ce fait est d'autant plus remarquable qu'il se lie étroitement à l'histoire de la révélation judéo-chrétienne et aux progrès de la religion monothéiste dans le monde ancien.

Malheureusement, on ne possède aucun renseignement assez précis ou digne de foi sur la date, le lieu, les circonstances où la plupart des livres de l'Ancien Testament furent traduits en grec, non plus que sur la personne des interprètes. Le prologue de l'Ecclésiastique, écrit par le traducteur vers l'an 130 avant Jésus-Christ, nous apprend que les livres du canon hébreu étaient, à cette époque, pourvus d'une version grecque : cela est certain du moins pour les deux premières parties de la Bible hébraïque, la Loi et les Prophètes, et pour un certain nombre d'Hagiographes, l'auteur du prologue mentionnant expressément la Loi, les Prophètes et *les autres livres*. Par « les autres livres », il faut entendre assurément les principaux Hagiographes,

(1) *Rom.* III, 8 ; *Cor.* x, 30. Même acception dans I *Pier.* IV, 4.
(2) II *Rois,* XIX, 6, 22 ; *Matth,* XXVI, 65.
(3) Autres exemples dans Hatch, *op. cit.* 7, 8.

et d'abord, ceux qui sont signalés dans le livre même de l'Ecclésiastique : les Psaumes, les Proverbes, Job (1). Il est vraisemblable, d'ailleurs, que la plupart des Hagiographes étaient alors traduits, bien que la version de tel ou tel livre ait été toute récente, ou puisse même être postérieure à celle de l'Ecclésiastique.

Les données légendaires sont beaucoup plus explicites. Un document fort ancien, puisqu'il a été connu de Philon et de l'historien Josèphe (2), la lettre d'Aristée, officier de Ptolémée Philadelphe (284-247 av. J.-C), à son frère Philocrates (3), raconte que le bibliothécaire du roi, Démétrius de Phalère, ayant conseillé à son maître de faire traduire en grec la Loi de Moïse, Ptolémée, après avoir rendu la liberté à cent mille Juifs que son père avait emmenés captifs en Égypte, dépêcha Aristée à Jérusalem, vers le grand-prêtre Eléazar, avec de riches présents, pour lui demander des interprètes. Le grand-prêtre en envoie soixante-douze avec un exemplaire de la Loi écrit en lettres d'or. Arrivés à Alexandrie, les soixante-douze interprètes ont, durant sept jours, des conférences avec le roi, et font d'admirables réponses à toutes les questions qu'on leur pose. Puis on les installe dans l'île de Pharos. Tous les jours, ils traduisent, chacun séparément, un morceau de la Loi, puis fixent ensemble la rédaction définitive. La besogne est achevée en soixante-douze jours. Les Juifs d'Alexandrie sont saisis d'admiration ; ils demandent

(1) V. *Hist. du canon dè l'A. Testament,* 43.

(2) Peut-être même d'Aristobule, contemporain de Ptolémée Philométor (180-145 av. J. C.).

(3) Le texte de cette lettre a été souvent publié, notamment dans les œuvres de Josèphe (éd. Haverkamp) II, 103-132. Mor. Schmidt en a donné une édition critique en 1868 (Merx, *Archiv. f. wissench. Erforschung d. A. T.* I, 253-310).

une copie de la version et prononcent l'anathème contre quiconque se permettrait d'y rien changer. Enfin Ptolémée, plein d'enthousiasme pour la Loi de Moïse, renvoie chez eux les soixante-douze interprètes avec de jolis cadeaux.

Ce récit, déjà trop merveilleux, a été encore embelli dans la tradition postérieure. Philon, suivant en cela son principe de l'inspiration divine communiquée à tous les sages (1), n'hésite pas à présenter les soixante-douze interprètes comme les organes du Saint-Esprit : leurs traductions auraient été absolument uniformes, en sorte que le texte grec du Pentateuque serait la version de chaque interprète et celle de tous. Plus tard, pour compléter ce dernier miracle, on supposa que les interprètes avaient travaillé dans des cellules séparées. Saint Justin (ou l'auteur de l'Exhortation aux Grecs), dit avoir vu les cellules dont il s'agit (2). Le Talmud mentionne ces détails extraordinaires. On se persuada également que les mêmes interprètes avaient traduit tout l'Ancien Testament. La chose était d'autant plus facile à croire qu'on ne savait pas en réalité par qui avaient été traduits les livres de la Bible hébraïque ; que le mot de Loi pouvait se prendre dans un sens large, embrassant l'Ancien Testament tout entier ; enfin qu'une telle opinion était avantageuse pour autoriser la version et ensuite pour la défendre quand elle tomba en discrédit chez les Juifs. Beaucoup de Pères ont cru à l'inspiration des Septante et attribué aux mêmes interprètes divinement assistés la traduction de toute la Bible hébraïque. Saint Jérome seul a contesté vivement

(1) V. *Hist. du canon de l'A. T.* 63.

(2) *Cohort. ad. Græcos.* 13 (Migne, Patrol. gr. 6, 265). S. Épiphane (*De pond. et mens.* 3. P. g. 43, 241) met deux interprètes dans chaque cellule.

le caractère divin de la version grecque ; il s'en tient à la lettre d'Aristée et se moque de ceux qui ont inventé l'histoire des cellules (1).

Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de prouver que saint Jérome a eu raison d'attribuer la traduction des Prophètes et des Hagiographes à d'autres interprètes que celle de la Loi, et de refuser à ceux-ci le privilège de l'inspiration divine. Mais les renseignements fournis par Aristée touchant la version du Pentateuque ne sont pas non plus dignes de foi. Tout le monde reconnaît que la lettre d'Aristée n'est pas authentique. L'auteur de cette lettre est certainement un Juif qui s'est affublé d'un masque étranger afin d'écrire des choses flatteuses pour sa nation et propres à rehausser le prestige de la version grecque du Pentateuque. La question est uniquement de savoir si nous sommes en présence d'une fiction pure, ou bien s'il y a derrière cette fiction quelques éléments de réalité ; si le récit légendaire a été inventé de toutes pièces, ou bien si l'intervention de Ptolémée Philadelphe a été pour quelque chose dans la traduction de la Loi.

On peut faire valoir contre la seconde hypothèse le caractère de la version, qui était rédigée dans un idiome barbare et presque inintelligible pour les Grecs. Le nom de Iahvé y était transcrit en caractères hébreux. Si les lettrés d'Alexandrie avaient voulu faire usage d'une œu-

(1) *Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristæas... et... Josephus nihil tale retulerint* ; *sed in una basilica congregatos, contulisse scribant non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem : ibi Spiritus ventura prædicit* ; *hic eruditio et verborum copia ea quæ intelligit transfert. Nisi forte putandus est Tullius Œconomicum Xenophontis, el Platonis Protagoram, et Demosthenis pro Ctesiphonte orationem, afflatus rhetorico spiritu, transtulisse. Praef in Pentat.*

vre aussi étrange pour eux, ils auraient été obligés d'en remanier profondément la langue. On ne voit pas que cette version du Pentateuque ait eu sur eux la moindre influence.

D'autre part, le document apocryphe ayant été composé vers l'an 200 avant notre ère, cinquante ans environ après la mort de Philadelphe, il serait assez surprenant qu'on eût osé mettre en circulation un récit dont la fausseté pouvait être aisément constatée soit à Jérusalem, soit à Alexandrie. Aristobule (1) parle de la version qui a été faite par les soins de Démétrius de Phalère, mais son témoignage dépend peut-être du pseudo-Aristée. En tout cas, il est difficile d'expliquer pourquoi certains éléments du récit auraient été inventés : les indications concernant la date et le lieu de la version ne peuvent guère être contestées. Le Pentateuque a été traduit à Alexandrie sous le règne de Ptolémée Philadelphe. L'intervention officielle du roi et la mention de Démétrius de Phalère sont beaucoup plus sujettes à caution. On observe que le pseudo-Aristée paraît avoir eu pour but d'autoriser l'usage public de la version et qu'il a imaginé à cette fin les détails concernant le grand-prêtre et les interprètes (2). Les détails relatifs à Ptolémée et à son bibliothécaire n'ont rien à voir avec cette tendance de l'auteur et peuvent lui avoir été fournis par la tradition. Il est vrai aussi que tout se tient dans la narration et que l'intervention du roi et de Démétrius peut avoir été inventée pour rehausser le prestige de la Loi aux yeux des Gentils, comme l'intervention du grand-prêtre l'a été pour aug-

(1) Fragment cité par Clément d'Alex. I *Strom.* 22 (P. g. 8, 893) et Eusèbe, *Præpar. ev.* XIII, 12 (P. g. 21, 1097).
(2) Bleek-Wellhausen, *Einleitung i. d. A. T.* (1886) 533.

menter aux yeux des Juifs l'autorité de la version grecque. Ptolémée Philadelphe aurait été mentionné parce que la version a été faite réellement sous son règne, et Démétrius de Phalère, parce qu'il personnifiait en quelque sorte les origines de la bibliothèque d'Alexandrie (1). Le pseudo-Aristée se montre bien au courant des usages de la cour des Ptolémées ; il connaît aussi les choses juives et les coutumes du temple ; mais cette circonstance n'augmente pas beaucoup la crédibilité de son roman. Il ne semble pas connaître de livre canonique autre que la Loi, ce qui s'explique par le temps où il a vécu. Tout cela ne l'empêche pas d'être un faussaire. Que l'on compare avec les données de la lettre apocryphe, les réflexions du traducteur de l'Ecclésiastique sur l'imperfection des versions grecques, et l'on percevra nettement la différence qui existe entre un témoignage historique et un témoignage légendaire, entre la manière de présenter les choses comme elles sont arrivées et la manière de les présenter telles qu'elles auraient dû arriver pour les besoins d'une thèse.

Ainsi donc, selon toute vraisemblance, le pseudo-Aristée n'a pas menti en faisant traduire le Pentateuque au temps de Ptolémée Philadelphe (2). Il est beaucoup moins sûr que ce roi y ait été pour quelque chose. En l'absence de toute donnée positive, l'origine de la version s'expliquerait très facilement par le besoin

(1) D'après Hermippus (Müller, *Fragmenta Hist. Græc.* III, 47), Démétrius aurait été banni d'Alexandrie après la mort de Ptolémée Lagus.

(2) L'opinion de Graetz (*Jew. Quart. Review*, III, 150-156), qui fait traduire le Pentateuque au temps de Ptolémée Philométor, est fondée sur une base très fragile (traduction de *Lév.* XXIII, 16, mise en rapport avec la division des Sadducéens et des Pharisiens). Le prologue de l'Ecclésiastique ne permet guère de placer la version du Pentateuque vers l'an 140.

qu'en avaient les Juifs d'Alexandrie. Cette version est rédigée dans la langue populaire et mêlée d'hébraïsmes qui était la leur ; elle n'a d'abord servi qu'à eux. On peut croire que, dans leurs assemblées religieuses, les Juifs alexandrins lurent d'abord la Loi en hébreu, qu'une interprétation orale en grec devint bientôt nécessaire, et que cette interprétation, fixée par écrit, est la version dont la lettre d'Aristée veut exalter les mérites. Que Ptolémée Philadelphe ou son bibliothécaire aient désiré connaître la Loi mosaïque, cela est possible ; que leur désir ait amené la rédaction dont nous parlons, cela est possible encore. Faite nécessairement par des Juifs, cette rédaction ne pouvait être que ce qu'elle est. L'exemplaire de la bibliothèque d'Alexandrie n'aura pas été beaucoup lu. Chez les Juifs, la traduction écrite, quelle qu'ait été l'occasion réelle de son origine, a été sans doute employée d'abord dans l'usage privé, puis dans la lecture publique. Il est assez probable même que la lettre d'Aristée a été composée tout exprès pour justifier l'usage officiel de la version, soit en lui faisant délivrer indirectement par le grand-prêtre un certificat d'authenticité, soit en la présentant comme l'œuvre d'hommes spécialement assistés par l'Esprit saint.

Le nom de Septante, attribué par les auteurs ecclésiastiques à l'Ancien Testament grec, provient sans doute du récit apocryphe, le chiffre de soixante-douze ayant été arrondi en soixante-dix (1). Il est peu croyable que la version grecque ait été ainsi appelée parce qu'elle aurait été approuvée par un tribunal de soixante-dix juges, soit à Jérusalem, soit à Alexandrie (2). Le pseu-

(1) C'est ainsi que le comprennent les Pères de l'Église.

(2) Opinion de Richard Simon.

do-Aristée n'aurait pas manqué de faire valoir une telle approbation si elle avait existé. Or, il ne parle pas d'une sanction donnée après coup à l'œuvre des interprètes par une autorité quelconque. Où a-t-il pris lui-même son chiffre de soixante-douze ? Ce ne doit pas être dans une tradition sérieuse, le Pentateuque n'ayant pas été traduit par un comité de soixante-douze personnes. Le nombre des interprètes paraît avoir été obtenu par une combinaison artificielle fondée sur le nombre des tribus israélites et destinée à faire valoir le mérite de la version. Mais cette donnée fictive n'a évidemment rien à voir avec les conditions historiques dans lesquelles l'œuvre de traduction s'est accomplie.

Il reste simplement que le Pentateuque hébreu fut traduit en grec sous le règne de Ptolémée Philadelphe. La version dont il s'agit doit être celle qui nous a été conservée dans la Bible grecque, et il n'en a pas existé d'autre auparavant. On ne saurait ajouter foi au témoignage d'Aristobule (1), quand cet auteur parle d'une version (2) qui aurait existé avant l'époque d'Alexandre : il veut expliquer les emprunts que Pythagore et Platon auraient faits à la loi de Moïse. Ce qu'il dit de la version consultée par les philosophes grecs n'est au fond qu'une hypothèse destinée à supporter une autre hypothèse.

(1) *Supr. cit.*

(2) On a dit qu'Aristobule ne parlait pas d'une traduction mais d'une simple communication des idées et des récits contenus dans la Bible. Cependant la traduction faite par les soins de Démétrius est mise en parallèle avec ce qui avait existé auparavant (διερμηνεύται γὰρ πρὸ Δημητρίου δι' ἑτέρων); seulement Aristobule donne à entendre que les anciennes traductions n'étaient pas complètes, celles de Démétrius étant ἡ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων. Sur un passage (probablement altéré) du traité (post-talmudique) *Masséket Soferim*, où il est question de cinq traducteurs au lieu de soixante-dix, v. Buhl, *Kanon u. Text. d. A. T.* 110.

Les autres livres du canon hébreu ne furent traduits sans doute qu'après la Loi, successivement, par divers interprètes inégalement doués pour l'œuvre dont ils prenaient d'eux-mêmes l'initiative. On a pensé reconnaître dans le Pentateuque même la trace de plusieurs mains (1). Il est du moins certain que le reste de la Bible hébraïque a été traduit livre par livre, et par des interprètes qui travaillaient indépendamment les uns des autres. Le prologue de l'Ecclésiastique nous montre quels motifs pouvaient déterminer les traducteurs : on voulait mettre à la portée des Juifs qui ne savaient plus ou presque plus l'hébreu, les enseignements contenus dans les Livres saints. Chacun travaillait sous sa propre responsabilité (2) et réussissait dans la mesure de ses connaissances et de son talent. Le traducteur de l'Ecclésiastique donne à entendre que les travaux de ses devanciers n'atteignaient pas la perfection (3).

La multiplicité des traducteurs est facile à prouver par la différence de leur style et des procédés qu'ils suivent en interprétant l'hébreu. Il est évident, par exemple, que le traducteur des Psaumes n'est pas le même que celui de la Genèse, la version du Pentateuque étant littérale sans exagération, et celle des Psaumes étant d'une exactitude servile. Des passages entiers qui se trouvent en divers endroits de l'Écriture ou des mots qui reviennent fréquemment ne sont pas interprétés de la même manière. Ainsi le traducteur du psaume rapporté à la fin du second livre de Samuel (II *Sam.* XXII)

(1) Opinion de Frankel et d'autres critiques.

(2) Ἀναγκαιότατον ἐθέμην καὶ αὐτὸς προσενέγκασθαί τινα σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον, dit le traducteur de l'Ecclésiastique (prol.).

(3) Αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα. *Ibid.*

a un autre vocabulaire que le traducteur de ce morceau dans le recueil des Psaumes. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur le premier verset commun aux deux textes :

יהוה צלעי ומצודתי ומפלטני (מפלטי לי S.)
אלי (אלהי S.) צורי אחסה בו
מגני וקרן ישעי
משגבי

Dans la version des Psaumes (XVII héb. XVIII) nous lisons :

Κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης μου·
ὁ θεός μου βοηθός μου, ἐλπιῶ ἐπ 'αὐτον·
ὑπερασπιστής μου καὶ κέρας σωτηρίας μου
καὶ ἀντιλήπτωρ μου.

Dans la version de Samuel :

Κύριε, πέτρα μου καὶ ὀχύρωμά μου, καὶ ἐξαιρούμενός με ἐμοί (1)·
ὁ θεός μου φύλαξ ἔσται μου, πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ 'αὐτῷ (2)·
ὑπερασπιστής μου καὶ κέρας σωτηρίας μου,
ἀντιλήπτωρ μου,

On peut constater des différences analogues dans la traduction des passages parallèles qui se rencontrent dans les Rois et les Chroniques, dans les Rois et dans Isaïe ou Jérémie, dans les Chroniques et dans les Psaumes.

La même locution a été comprise par un interprète

(1) Recension de Lucien : Κύριος στερεῶν με ἐκ θλίψεώς μου, καὶ διασώζων με.

(2) Lucien : ὁ θεός μου πλάστης μου, σκεπασθήσομαι ἐν αὐτῷ.

et ne l'a pas été par un autre. Rien n'est plus curieux à observer que leur attitude en face de certains mots difficiles. Ainsi, le nom divin צבאות (יהוה) a grandement éprouvé leur sagacité : dans Isaïe et dans le premier livre de Samuel, on s'est contenté de transcrire (κύριος) Σαβαώθ ; dans la traduction de Jérémie, le mot צבאות n'est pas représenté ; dans les petits Prophètes et les Chroniques, il est traduit par παντοκράτωρ ; dans les Psaumes, par (κύριος) τῶν δυνάμεων ; dans le second livre de Samuel et les livres des Rois, on trouve tantôt παντοκράτωρ, tantôt (κύριος) τῶν δυνάμεων. De même, le nom de שדי ou אל שדי, qui est traduit dans Ruth par ὁ Ἱκανός (1), est traduit dans les Psaumes par ὁ ἐπουράνιος (*Ps.* LXVII, hébr. LXVIII, 15) ou ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (*Ps.* XC, hébr. CXI, 1) ; dans la Genèse et l'Exode, où l'emploi de אל שדי est particulièrement significatif, שדי est remplacé par un adjectif ou pronom possessif (2). Le fameux passage (*Ex.* VI, 3) où Dieu dit : « Je suis apparu en El-Saddaï, à Abraham, à Isaac et à Jacob, et je n'ai pas été connu d'eux par mon nom de Iahvé » devient dans les Septante : καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, θεὸς ὢν αὐτῶν, κτλ. L'interprète d'Ézéchiel (I, 24 ; X, 15) s'est contenté de transcrire le mot hébreu en lettres grecques, σαδαί, σαδδαί. Dans le livre de Job, où le mot שדי se rencontre fréquemment, il est traduit tantôt par κύριος, tantôt par παντοκράτωρ. C'est par des observations de ce genre que l'on démontre l'indépendance au moins relative des différents traducteurs.

Il est beaucoup plus difficile de déterminer avec précision l'époque et le lieu où les traductions ont été

(1) Même traduction dans *Job* XXI, 15 ; XXXII, 2 ; mais ces passages n'existaient pas dans le texte primitif de la version grecque.

(2) *Nombr.* XXIV, 4, 10, on trouve simplement θεός ; de même, dans *Is.* XIII, 7.

faites. Bien que les Prophètes du canon hébreu et bon nombre d'Hagiographes aient été traduits avant l'Ecclésiastique, il est possible que certains livres moins importants de la dernière catégorie aient été traduits plus tard. La version de l'Ecclésiaste et celle du Cantique des cantiques, que caractérise une excessive littéralité, ne doivent pas être de beaucoup antérieures au commencement de l'ère chrétienne, et pourraient être moins anciennes encore. Des traductions successives ont pu exister pour les livres plus courts sans que les premières aient été conservées. L'ancienne version de Daniel, supplantée dans l'usage ecclésiastique par la version de Théodotion, ne nous est parvenue que dans un seul manuscrit. Des faits analogues ont pu se produire chez les Juifs hellénistes dans le premier siècle avant notre ère et dans le suivant, bien que le souvenir ne s'en soit pas gardé.

La souscription de la version grecque d'Esther désigne comme traducteur de ce livre un certain Lysimaque, de Jérusalem. La version aurait été apportée à Alexandrie par le prêtre Dosithée, la quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre. On croit généralement que le Ptolémée dont il s'agit est Ptolémée Philométor (181-145 av. J.-C.). On ne connaît pas même le nom de ceux qui ont traduit les autres livres,

On a observé (1) que, dans les trois documents anciens où l'on trouve des renseignements explicites sur les traducteurs des Livres saints, ce sont des Juifs de Palestine qui sont mentionnés. Les soixante-douze interprètes du Pentateuque sont censés venir de Jérusalem à Alexandrie ; le traducteur d'Esther vivait à Jérusalem ; celui de l'Ecclésiastique a fait sa version en Égypte,

(1) Buhl, *op. cit.* 124.

mais il était né en Palestine. Selon toute vraisemblance, la plupart des livres furent traduits en Égypte, mais plutôt par des Juifs nouvellement arrivés de Palestine que par des Juifs nés dans l'émigration. Ceux-ci devaient comprendre l'hébreu moins facilement que les autres ne comprenaient le grec.

Le travail d'interprétation n'a pas porté uniquement sur les livres que la tradition juive postérieure a regardés comme canoniques, et pour certains livres du canon hébreu les interprètes se sont servis d'exemplaires notablement différents du texte transmis par la tradition de la synagogue. Il suffit de rappeler ici les différences qui existent entre le texte hébreu et la version grecque des livres de Samuel, des Rois, de Jérémie, soit pour le contenu, soit pour la disposition des parties (1). Ce qu'il importe surtout de signaler, ce sont les faits analogues auxquels on ajoute plus d'importance : et d'abord, les additions que présentent la version d'Esther, celle de Daniel, celle de Jérémie complétée par Baruch et l'Épître ; puis, l'admission de livres entiers qui n'ont pas été reçus dans le canon hébreu.

Nous avons dit ailleurs (2) sous quelles influences le développement du recueil scripturaire, arrêté en Palestine, s'était poursuivi en Égypte et dans le monde judéo-helléniste. Les livres et fragments deutéro-canoniques, écrits d'origine juive, ne sont pas entrés dans la Bible par suite de l'ignorance où auraient été les Pères de l'Église touchant le véritable caractère de ces documents. Ce ne sont pas des chrétiens qui ont rédigé le livre grec d'Esther, ni le Daniel des Septante, ou qui ont traduit Tobie, Judith, l'Ecclésiastique. Pour

(1) V. *Hist. crit. du texte de l'A. T.*, p. 111 et suiv.
(2) V. *Hist. du canon de l'A. T.*, p. 60 et suiv.

ce dernier livre au moins, il est visible que l'interprète ne fait pas grande différence entre l'œuvre qu'il traduit et les Hagiographes du canon hébreu. Les motifs qui ont déterminé la traduction des livres historiques, des Prophètes, des Psaumes, des Proverbes, ont déterminé la traduction de l'Ecclésiastique, du premier livre des Macchabées. Il n'y a pas lieu, en général, de distinguer dans les origines de la Bible grecque un premier travail, officiel et autorisé, qui aurait abouti à la traduction des livres contenus dans le canon hébreu, et un second travail, d'un caractère tout à fait privé, qui aurait eu pour effet d'ajouter au précédent des éléments que les auteurs de celui-ci eussent été capables de répudier.

Les parties du livre grec d'Esther qui n'existent pas dans l'hébreu ne procèdent pas, ce semble, d'un original sémitique. Mais on ne saurait dire si les additions viennent du traducteur lui-même ou si elles ont été introduites après coup dans la version. Quoi qu'il en soit, ces additions sont anciennes, puisque Josèphe lisait le livre d'Esther comme il nous est parvenu dans la Bible ecclésiastique.

Les fragments de Daniel, qui n'appartenaient pas à la rédaction primitive du livre, ont eu néanmoins, très probablement, un original hébreu ou araméen. Dans les Septante, la langue des fragments est la même que celle du livre protocanonique. Il est donc probable que le même interprète a traduit le livre avec les fragments, vers le milieu du second siècle avant notre ère (1).

Le livre de Baruch comprend deux parties distinctes (I-III, 8, III, 9-V), provenant l'une et l'autre d'un original hébreu, mais traduites peut-être par deux interprètes différents. L'interprète de la première partie connais-

(1) Bludau, *De alex. interpr. l. Danielis indole crit. et hermen.* I, 5.

sait la version grecque de Jérémie, mais il ne paraît pas devoir être confondu avec l'auteur de cette version (1). On ne saurait fixer d'une manière précise la date où ces traductions ont été faites. Les plus anciennes citations qu'on en possède se rencontrent dans Athénagore et dans saint Irénée (2).

Il est probable que l'auteur de la seconde lettre qui est reproduite au commencement du deuxième livre des Machabées lisait en grec l'Épître de Jérémie (dans la Vulgate, *Bar.* VI), à laquelle il fait allusion. (II *Mach.* II, 2-3).

L'existence du troisième livre d'Esdras, qui est le premier dans la Bible grecque, montre bien que le même texte hébreu a pu être, dès les premiers temps, pourvu de plusieurs traductions, puisque ce livre reproduit simplement la fin des Chroniques et plusieurs parties des livres canoniques d'Esdras et de Néhémie, autrement disposées que dans la recension hébraïque. On y a inséré l'histoire des pages de Darius (III *Esdr.* III-VI) charmant récit qui a pu être composé en grec, comme on a rattaché aux livres primitifs de Daniel et d'Esther les additions deutérocanoniques. Ce travail parait indépendant de la version des Chroniques et d'Esdras-Néhémie, bien que selon toute vraisemblance, il soit d'une date plus récente (3).

La version grecque de Tobie et celle de Judith sont citées par les Pères apostoliques (4). Ces livres, qui ont été composés en hébreu, ont donc été traduits, au plus tard, durant le premier siècle de notre ère.

(1) Kneucker, *Das Buch Baruch*, 76.
(2) V. *Hist. du canon de l'A. T.*, 74.
(3) Il ne paraît pas que ce soit une simple révision de la version primitive.
(4) V. *Hist. du canon de l'A. T.* 71.

Le premier livre des Machabées, dont l'original hébreu existait encore au temps de saint Jérôme, a été composé vers la fin du second siècle avant notre ère, à une époque où la plupart des livres du canon hébreu, sinon tous, et le livre de l'Ecclésiastique étaient déjà traduits. Il ne tarda pas sans doute à être pourvu aussi d'une version grecque, puisque cette version a été employée par l'historien Josèphe.

A ces traductions de livres anciens et nouveaux vinrent se joindre des livres composés en grec, tels que le livre de la Sagesse, le second et le troisième livre des Machabées, sans compter les versions d'apocryphes rédigés en hébreu ou en araméen et les apocryphes grecs qui n'ont pas été retenus dans le canon de l'Église. On ne saurait assigner une date précise à la composition des trois livres qui viennent d'être cités en particulier. Le livre de la Sagesse a dû être écrit entre l'an 150 et l'an 50 avant notre ère. Jason de Cyrène, l'auteur abrégé dans le second livre des Machabées, a probablement rédigé son histoire dans le dernier quart du second siècle avant notre ère ; quant au travail de l'abréviateur, on peut dire seulement qu'il a été fait avant la prise de Jérusalem par Titus (1). La date du troisième livre des Machabées, document tout à fait légendaire et conservé seulement dans le canon de l'Église grecque, est pareillement incertaine. Très éloigné de l'époque à laquelle son récit se rapporte (217 av. J.-C.), il est antérieur à la ruine de Jérusalem. Nous mentionnons ici ces livres, bien qu'ils n'appartiennent pas à la version des Septante, parce que l'histoire de leur texte se confond

(1) On ne peut se référer, pour dater le second livre des Machabées, aux lettres qui sont reproduites dans les deux premiers chapitres. Ces lettres sont indépendantes du livre.

avec celle du texte de la version grecque et qu'ils font partie de l'Ancien Testament grec, autrement appelé Bible des Septante.

Les données que nous possédons sur les origines de cette Bible, sont comme on le voit, très incomplètes et passablement incertaines. Elles permettent néanmoins de dire que la Bible grecque ne pouvait pas être et qu'elle n'est pas, en tant que livre grec, un tout homogène, mais un agrégat formé de parties assez disparates, qui se sont groupées successivement et, à ce qu'il semble, sans le contrôle d'aucune autorité. Quelques-unes ont pu subir de notables transformations avant de prendre la forme définitive sous laquelle nous les connaissons. La Bible grecque a mis plus de deux siècles à se constituer, pour autant qu'elle a jamais eu des limites fixes avant d'être acceptée par l'Église primitive (1). On ne doit pas oublier que la Bible, dans ces temps reculés, n'était pas un livre, mais une collection de rouleaux. Le catalogue des écrits bibliques n'étant pas autrement déterminé, ces recueils étaient plus ou moins complets, plus ou moins mêlés d'éléments nouveaux et même apocryphes. Ce fait, qui intéresse l'histoire du canon, n'est pas sans quelque rapport avec l'histoire du texte. Les gens qui accueillaient si aisément les livres nouveaux ne devaient pas être non plus très scrupuleux dans leur façon de conserver le texte grec des livres qui avaient été les premiers traduits de l'hébreu.

Le travail de traduction étant réparti sur une période assez longue et ayant été abandonné, au moins d'une manière générale, à l'initiative privée, les conditions matérielles dans lesquelles se trouvait le texte des livres

(1) V. *Hist. du can. de l'A. T.* 62 et 68.

à traduire ont dû être assez variées; en d'autres termes, les manuscrits hébreux sur lesquels a été faite la version des Septante devaient être assez différents de forme et de valeur. Il semble que pour un certain nombre de livres, le caractère de ces manuscrits se rapprochait beaucoup de l'ancien type d'écriture, tandis que pour d'autres livres, il était plus conforme au type araméen des derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Supposé que les manuscrits apportés de Palestine aient été sur parchemin (1), il est à croire que la plupart des copies du texte hébreu qui ont été faites en Égypte, et surtout celles des traductions grecques, étaient écrites sur des feuilles ou des rouleaux de papyrus. L'ordre des livres était purement idéal, puisque les ouvrages un peu étendus étaient écrits dans des rouleaux séparés. Il semble néanmoins que les Juifs alexandrins arrivèrent d'assez bonne heure à classer les livres bibliques d'après leur contenu : c'est ainsi qu'ils ont rattaché le livre de Ruth à celui des Juges, Baruch et les Lamentations à Jérémie, et qu'ils ont placé Daniel parmi les Prophètes.

Les traductions primitives, en effet, bien qu'elles fussent des écrits privés, ne tardèrent pas à se répandre, à se grouper, à prendre un caractère officiel ou quasi-officiel dans le monde judéo-alexandrin. Vers le commencement de notre ère, il y avait une Bible grecque, comme il y avait une Bible hébraïque, les contours de celle-ci étant d'ailleurs plus nettement tracés que ceux de celle-là. Les Juifs d'Alexandrie qui lisaient les Livres saints dans le grec furent amenés naturellement à exalter les mérites du texte dont ils se servaient. Nous avons vu comment le pseudo-Aristée s'y est pris pour autori-

(1) V. *Hist. crit. du texte de l'A. T.*, 99.

ser la version du Pentateuque. On en vint bientôt à regarder la version elle-même comme l'œuvre du Saint-Esprit. Puis on étendit aux autres livres de l'Ancien Testament les privilèges extraordinaires que l'on avait conférés d'abord à la version de la Loi. Il est probable que les écrivains ecclésiastiques n'ont pas été les premiers à faire bénéficier la version tout entière de l'inspiration attribuée d'abord aux traducteurs du Pentateuque, et que certains Juifs hellénistes les auront précédés dans cette voie.

On ne sait trop comment les Juifs palestiniens appréciaient la version des Septante avant la naissance de l'Église chrétienne. Josèphe croit au récit d'Aristée ; il se sert de la version grecque ; mais Josèphe *hellénise* et n'est pas un témoin tout à fait irrécusable de la tradition judéenne. Il n'est pas démontré que la version des Septante ait jamais servi aux lectures publiques dans les synagogues de Palestine. En tout cas, il ne saurait être question d'un usage universel, puisque dans les synagogues de Palestine on lisait en hébreu les *parschioth* de la Loi et les *haftaroth* des Prophètes (1), avec une paraphrase en araméen. Que, dans certaines synagogues, la paraphrase ait été donnée en grec, pour le besoin des auditeurs, et que les interprètes se soient aidés pour cela de la version des Septante avant qu'il y eût d'autres versions grecques, rien n'est plus vraisemblable. Puisque le récit du pseudo-Aristée a été accueilli par la tradition juive et que les Juifs palestiniens n'avaient aucune raison sérieuse de combattre la version des Septante avant qu'elle fût devenue l'Ancien Testament de l'Église chrétienne, on peut croire que, jusqu'à la fin du premier siècle de notre ère, cette version n'était

(1) V. *Hist. du texte de l'A. T.* 152.

pas regardée avec défaveur par les docteurs du judaïsme, bien qu'elle n'eût en Palestine aucun caractère officiel.

La Bible des Septante passa tout naturellement des mains des Juifs hellénistes à celles des premiers missionnaires de l'Évangile. L'usage d'une version grecque s'imposait dès que l'on avait dépassé le petit cercle parlant araméen où s'était enfermée la prédication du divin Maître. On se servit de la version qui était répandue chez les Juifs parlant grec. C'est à la Bible des Septante que se réfèrent la plupart des citations de l'Ancien Testament qui sont faites dans le Nouveau. La Bible des Septante devient la Bible de l'Église chrétienne. On attribue à la version grecque la même autorité qu'à l'original hébreu. Les récits fabuleux que les Juifs hellénistes avaient mis en circulation pour donner plus de crédit à la Bible grecque sont accueillis avec faveur, sans que l'inspiration des Septante soit néanmoins présentée comme un dogme de foi, au même titre que l'inspiration des Écritures primitives. C'était une tradition que l'on était heureux de faire valoir contre les Juifs, lorsqu'ils voulaient écarter les interprétations chrétiennes des prophéties en s'appuyant sur le texte hébreu. On n'en tenait pas compte lorsqu'il s'agissait de rejeter une version comme celle de Daniel, jugée moins bonne que celle de Théodotion (1).

En crédit chez les chrétiens, l'ancienne version grecque tomba en défaveur chez les Juifs. Les controverses qui se produisirent bientôt entre les docteurs de l'Église et ceux de la synagogue attirèrent l'attention de ces

(1) Sur les raisons qui semblent avoir contribué à discréditer le Daniel des Septante chez les chrétiens depuis la fin du second siècle, v. Bludau, *op. cit.* I, 35.

derniers sur les imperfections réelles de la version des Septante et sur les différences de toute sorte qui existaient entre la Bible hébraïque et la Bible grecque. Akiba et ses disciples ne devaient pas estimer une traduction qui n'était pas toujours littérale et qui présentait, relativement au texte hébreu du second siècle après Jésus-Christ, un nombre considérable d'additions ou d'omissions plus ou moins importantes. Toutes ces divergences ne pouvaient manquer d'être regardées comme des défauts. On les remarqua d'autant plus volontiers que la version des Septante était devenue pour ainsi dire un livre chrétien. C'est pourquoi les Juifs l'abandonnent, et de nouvelles versions, conformes au texte reçu de la Bible hébraïque, apparaissent chez eux, à l'usage de ceux qui ne pouvaient entendre ou lire les Écritures qu'en grec. Alors on dit que le jour où les Septante avaient traduit la Loi était aussi funeste que celui où les Israélites adorèrent le veau d'or, et on raconta que le monde avait été, à cette occasion, plongé dans les ténèbres trois jours durant (1).

L'œuvre des anciens traducteurs ne s'était pas gardée sans altération chez les Juifs hellénistes et elle subit aussi plusieurs modifications aux mains des chrétiens. L'obscurité de la version dans un grand nombre de passages était une cause permanente de méprises ou de corrections volontaires. La comparaison du grec avec l'hébreu, chez les Juifs qui entendaient les deux langues, amena sans doute plus d'une altération dans le texte primitif des Septante. On peut expliquer ainsi l'existence de doubles traductions dans certains passages de la version grecque telle qu'elle existait avant Origène. Enfin, certains chrétiens ne se faisaient pas scrupule

(1) *Sefer tora* I, 8; *Megillat Taanit*, XII, cités par Buhl, 119.

d'insérer des gloses explicatives dans leurs exemplaires. La plus fameuse de ces interpolations est celle du psaume XCV (hébr. XCVI) v. 10 : « Le Seigneur a régné *par le bois.* », ἀπὸ τοῦ ξύλου, qui se rencontre dans saint Justin (1) et dans plusieurs documents de la tradition ecclésiastique. De telles additions, qui paraissent avoir existé en assez grand nombre, ne parvinrent pas à s'implanter universellement dans la Bible de l'Église. Il y en a cependant plusieurs dans la version latine de l'Ecclésiastique, par exemple dans le chapitre XXIV, qui remontent sans doute aux manuscrits grecs sur lesquels fut faite l'ancienne Vulgate (2), et qui se sont ainsi conservées jusqu'à nous, parce que le livre deutérocanonique où elles se rencontrent n'a été soumis dans l'antiquité à aucune révision critique. Ces additions auraient disparu (au moins pour un temps) si saint Jérôme avait corrigé la Vulgate de l'Ecclésiastique, soit sur l'hébreu (3), soit sur les meilleurs manuscrits grecs du IV[e] siècle. Avant cette époque, les travaux d'Origène avaient inauguré dans l'Église d'Orient un mouvement scientifique dont les résultats furent considérables.

§ 3. — *Travaux critiques d'Origène.*

Le grand docteur d'Alexandrie fut amené à réviser le texte des Septante non seulement par la considération des variantes nombreuses qui s'étaient introduites dans les exemplaires de la Bible ecclésiastique, mais encore et surtout par le désir de marquer nettement le rapport qui existait entre l'Ancien Testament de l'Église et celui

(1) *C. Tryph.* 73 (P. g. 6, 645).
(2) Le commencement du chap. XXIV (v. 3-6) est déjà cité par S. Cyprien avec les additions (Éd. Hartel, I, 62).
(3) S. Jérôme dit avoir vu le texte original de l'Ecclésiastique.

de la synagogue. Origène n'a pas eu l'intention formelle et exclusive de donner une édition correcte de la Bible grecque ; il a voulu montrer, dans l'œuvre gigantesque connue sous le nom d'Hexaples, l'état respectif de la Bible juive et de la Bible ecclésiastique, de manière à fournir aux défenseurs du christianisme un ensemble complet d'informations certaines. C'est un intérêt de controverse plutôt qu'une légitime sollicitude pour la conservation du texte ecclésiastique dans son intégrité première, qui l'a déterminé à entreprendre son travail critique.

Les Hexaples d'Origène reproduisaient sur six colonnes parallèles le texte hébreu de l'Ancien Testament, la version des Septante et les versions grecques qui avaient été faites plus récemment sur l'hébreu. La première colonne contenait le texte hébreu dans sa forme originale, c'est-à-dire en caractères hébreux. La seconde contenait le même texte transcrit en caractères grecs, pour en indiquer la prononciation traditionnelle(1). Dans la troisième colonne, on trouvait la version d'Aquila, qui était la plus littérale de toutes les versions grecques alors existantes ; dans la quatrième, celle de Symmaque. La version des Septante occupait la cinquième colonne, et la version de Théodotion, qui était, en certain sens, une révision des Septante, remplissait la sixième. Pour certains livres, il y avait encore, semble-t-il, deux colonnes supplémentaires, contenant deux versions grecques anonymes et qui ont été désignées sous le nom de *cinquième* et de *sixième*. Eusèbe et saint Jérôme parlent d'une autre version anonyme, dite *septième*, dont il ne reste presque

(1) Sur les règles suivies par Origène dans la transcription de l'hébreu, v. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt, proleg.* LXXI-LXXIV.

aucune trace et qui comprenait au moins les Psaumes (1).

Comme il n'y avait que six colonnes pour la plupart des livres (2), le nom qui est employé le plus communément par les auteurs ecclésiastiques pour désigner l'ensemble de l'œuvre est τὰ ἑξαπλᾶ *les six* (textes bibliques), ou chez les écrivains plus récents τὸ ἑξαπλοῦν *le sextuple* (texte). A cause de la disposition des textes, on a dit aussi τὸ ἑξασέλιδον *le* (livre à) *six colonnes* (3). On rencontre aussi les noms d'*Heptaples* (4) et d'*Octaples* (5).

En dehors des textes qui étaient reproduits intégralement, les Hexaples contenaient des notes critiques empruntées à des documents cités sous les noms de ὁ Ἑβραῖος, ὁ Σύρος, τὸ Σαμαρειτικόν. La première appellation (ὁ Ἑβραῖος ou τὸ Ἑβραϊκόν) s'emploie pour désigner les deux premières colonnes des Hexaples, c'est-à-dire le texte et la transcription de l'hébreu. Mais elle sert aussi chez

(1) Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 16) ne la mentionne que pour les Psaumes. Les indications de s. Jérôme sont plus vagues, par ex. *In. Tit.* III, 9 (P. l. 26, 595) : *Unde et nobis curæ fuit omnes veteris Legis libros, quos vir doctus Adamantius in Hexapla digesserat, de cæsariensi bibliotheca descriptos ex ipsis authenticis emendare, in quibus et ipsa hebræa propriis sunt characteribus verba descripta et græcis litteris tramite expressa vicino, Aquila etiam et Symmachus, Septuaginta quoque et Theodotion suum ordinem tenent. Nonnulli vero libri et maxime hi qui apud Hebræos versu compositi sunt, tres alias editiones additas habent, quam quintam et sextam et septimam translationem vocant, auctoritatem sine nominibus interpretum consecutas.*

(2) Le nom d'Hexaples ne se rapporte pas aux six versions grecques à l'exclusion des colonnes de l'hébreu. V. Field, *op. cit. proleg.* x.

(3) On donnait le nom de ἁπλᾶ, *simples*, aux mss. qui contenaient seulement le grec des Septante.

(4) Dans les notes de la version syriaque, dite syro-hexaplaire, de IV *Rois*.

(5) Dans la version syro-hexaplaire de Job et les scolies grecques des Psaumes.

les auteurs ecclésiastiques à introduire des leçons grecques autres que celles des versions connues. Les citations faites sous les deux rubriques suivantes sont également en grec. On a émis à ce sujet beaucoup d'hypothèses. Sans parler de celles dont la fausseté a été démontrée, on a supposé que l'*Hébreu* pourrait être une version particulière de certains livres, faite par un juif ; le *Syriaque* une autre version grecque, faite en Syrie ; le *Samaritain* une version grecque du Pentateuque hébreu-samaritain ou de la version samaritaine (1). Mais il est bien douteux que toutes ces versions aient existé. Pourquoi donner le nom d'*Hébreu* ou de *Syriaque* à des versions qui se seraient trouvées absolument dans les mêmes conditions que les autres versions grecques ? Les variantes de l'*Hébreu* n'auraient-elles pas été empruntées à quelque targum, celles du *Syriaque* à la Peschito, celles du *Samaritain* aux livres samaritains ? Ces variantes ne pouvaient être données qu'en grec ; mais Origène a pu se les procurer sans avoir la traduction complète des documents où on les a puisées. Certaines citations du *Syriaque* ne s'accordent pas avec le texte traditionnel de la Peschito ; seulement, comme il y en a d'autres qui sont conformes à ce texte, pour écarter l'idée d'un emprunt fait à la version syriaque, il faudrait savoir si toutes les citations nous sont parvenues sans altération, et il faudrait aussi pouvoir dire que la Peschito n'a pas été revisée après le temps d'Origène. Il paraît incontestable que les citations du *Samaritain* dépendent du Pentateuque hébreu-samaritain et de la version samaritaine qui nous a été conservée (2).

Ainsi conçue et exécutée, l'œuvre d'Origène, si on la

(1) Opinions de Field, *op. cit. prol.* LXXI-LXXXIV.
(2) Field, *loc. cit.*

juge dans son ensemble, était un incomparable instrument de critique, sans être tout à fait en elle-même une œuvre critique. Le manuscrit original comprenait cinquante grands rouleaux. Il est vraisemblable qu'on n'en tira jamais copie. Origène lui-même avait reproduit séparément les quatre colonnes des versions grecques : Aquila, Symmaque, Septante, Théodotion ; c'est ce qu'on appela les Tétraples (τὰ τετραπλᾶ, τὸ τετραπλοῦν, τὸ τετρασέλιδον). Mais il semble que cette édition réduite n'exista pas davantage en plusieurs exemplaires. Dans les Hexaples comme dans les Tétraples, ce qui intéressait surtout le lecteur c'était la colonne des Septante. Aussi bien, lorsqu'on s'occupa de vulgariser le travail d'Origène, se borna-t-on à reproduire le texte de cette colonne, avec des notes empruntées aux colonnes voisines et aux scolies du manuscrit original.

Cette colonne des Septante se présentait au lecteur dans des conditions tout à fait particulières. Le texte des autres versions était reproduit intégralement, sans addition ou annotation d'aucune sorte. Mais le texte des Septante, au lieu d'être simplement copié d'après les meilleurs manuscrits du temps, était affecté de signes particuliers destinés à marquer le rapport de tel ou tel passage avec l'hébreu, et, ce qui était beaucoup plus grave, il était interpolé au moyen de morceaux pris des autres versions, ordinairement de Théodotion, dans les endroits où l'hébreu contenait quelque chose de plus que le grec. Origène se permettait aussi des transpositions lorsque l'ordre des Septante n'était pas le même que celui de l'hébreu. Un tel procédé, que nous pouvons dès maintenant qualifier de défectueux et de funeste, s'explique par les opinions du docteur alexandrin touchant le rapport qui devait exister entre l'hébreu et la version.

« Il y a, lisons-nous dans le commentaire d'Origène sur saint Matthieu (1), beaucoup de différences entre les manuscrits (de l'Écriture), soit par l'effet de la négligence des scribes, soit à cause de la témérité condamnable de certains correcteurs, soit parce que quelques-uns, en corrigeant, se permettent des additions ou des suppressions arbitraires. Par la grâce de Dieu, nous avons pu remédier à la diversité qui existait entre les manuscrits de l'Ancien Testament, *en prenant pour règle les autres éditions* (κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν) ; car dans les passages des Septante qui étaient douteux à cause des variantes des exemplaires, jugeant d'après les autres éditions (τὴν κρίσιν ποιησάμενοι ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων), nous avons retenu ce qui leur était conforme, et nous avons marqué d'un *obèle* certaines choses qui ne se trouvent pas dans l'hébreu, *n'osant pas les retrancher tout à fait* (καί τινα μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν), tandis que nous en ajoutions d'autres avec des *astérisques*, pour montrer que nous avons inséré (ces mots ou passages) qui ne sont pas dans les Septante, d'après les autres éditions, conformément à l'hébreu (τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν, ἵνα δῆλον ᾖ ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ Ἑβραϊκῷ προσεθήκαμεν) ; de façon qu'on puisse les négliger, si l'on veut, et que, si l'on s'en trouve choqué, on soit libre de les accepter ou non. »

Au fond, Origène n'a pas eu l'intention de donner une édition correcte des Septante, il a voulu donner une édition aussi conforme que possible au texte hébreu qu'il connaissait. A-t-il regardé la version des Septante comme fautive dans tous les endroits où elle ne s'accorde pas avec le texte reçu de la Bible hébraïque ? On est

(1) T. XV (P. g. 13, 1293).

tenté de le croire, bien qu'il ait pris soin de ne pas le dire ouvertement. Il semble que, s'il a laissé dans son édition des Septante les passages qui manquaient dans l'hébreu, ce n'est pas qu'il se crût obligé à le faire, mais pour éviter le scandale : n'osant les supprimer entièrement, il les a retranchés, dans la mesure du possible, par la notation qu'il y a jointe. D'autre part, il ne garantit pas autrement les additions qu'il a jugé bon de faire au texte ecclésiastique, pour qu'on ne l'accuse pas de modifier la Bible de l'Église sur la foi de la synagogne. L'espèce d'équivoque où il se tient touchant la question du canon (1) se retrouve dans ses opinions de critique. D'un côté, il ne croit pas pouvoir blâmer dans le texte ecclésiastique autre chose que des fautes de copistes ; et, d'autre part, il est persuadé que ce texte doit s'accorder avec l'hébreu, tel qu'on le lisait au IIIe siècle. Il est obligé de compter avec les opinions reçues dans l'Église et, pour ce motif, il n'omet rien de ce qui se trouvait dans les bons manuscrits des Septante ; mais pour ne rien laisser perdre de ce qui est dans l'hébreu sans être dans le grec, il n'hésite pas à interpoler le texte ecclésiastique, tout en évitant d'affirmer la nécessité de pareilles interpolations. Dans sa pensée, comme plus tard dans celle de saint Jérôme, l'obèle marquait les mots ou les passages non authentiques, superflus ou moins autorisés, tandis que l'astérisque indiquait un supplément dont la valeur était suffisamment garantie par sa présence dans la Bible hébraïque et les versions grecques plus récentes. Cette manière de voir, qui ressort suffisamment des paroles citées plus haut, n'a jamais été acceptée par le plus grand nombre des Pères. On croyait généralement que, les Septante ayant été

(1) V. *Hist. du can. de l'*A. *T.* 74-75.

inspirés, ce qu'ils avaient pu ajouter au texte primitif était utile ou nécessaire comme explication de ce texte et possédait la même autorité, tandis que ce qu'ils avaient pu omettre était superflu. Cette dernière opinion n'a jamais été combattue ouvertement par Origène, et elle est même défendue par lui, jusqu'à un certain point, dans sa lettre à Jules Africain. Cependant, la façon dont il s'exprime, quand il ne parle pas en apologiste, laisse voir qu'il ne l'adoptait pas sans réserve. Il n'aurait jamais pensé non plus à interpoler comme il l'a fait le texte des Septante, s'il avait jugé ce texte irréprochable en lui-même et gâté seulement par des fautes de copiste. Il n'ignorait pas que toutes les différences des Septante et de l'hébreu ne venaient pas des copistes et il en imputait certainement une bonne partie aux traducteurs. C'était donc une grande audace, le mot est de saint Jérôme (1), que de modifier gravement la forme du texte ecclésiastique, comme si la version n'avait pas été suffisamment autorisée par elle-même et tenait uniquement sa valeur d'une correspondance rigoureuse avec le texte de la synagogue. En dépit des précautions de son langage, Origène a traité le texte des Septante, qui était le texte traditionnel de l'Église, avec moins de respect que celui d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

Il suit de là que les signes diacritiques employés dans les Hexaples avaient pour Origène un sens analogue à celui que leur attribuaient les grammairiens d'Alexandrie. L'obèle marquait les passages à supprimer comme

(1) *Et certe Origenes non solum exempla composuit quatuor editionum, e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur; sed, quod majoris audaciæ est, in editione LXX Theodotionis editionem miscuit, astericis designans quæ minus fuerant, et virgulis quæ ex superfluo videbantur apposita. Praef. in Paral., ad Chromatium.*

interpolés (1). L'astérisque s'employait, à ce qu'il semble, pour marquer les passages qui se retrouvaient deux fois en termes identiques, avec chances d'interpolation dans l'un des deux cas : un simple astérisque marquait l'endroit où le passage en question se trouvait à sa place ; un astérisque flanqué d'un obèle indiquait la répétition suspecte (2). Dans la pensée d'Origène, l'obèle semble indiquer un mot ou passage superflu, sinon apocryphe, et l'astérisque une addition autorisée, sinon nécessaire. L'obèle garde un sens défavorable et l'astérisque un sens favorable. Saint Jérôme leur donna la même signification. Les autres Pères n'y virent généralement que de simples indications pour marquer le rapport de la version des Septante avec l'hébreu.

La comparaison des deux textes était poussée jusque dans les détails, et la notation diacritique indiquait les moindres additions ou omissions de l'ancienne version grecque. C'est ainsi que le mot ἢ se trouvait affecté de l'obèle dans la formule : καὶ ὅσα ἐὰν ἢ ἐπὶ τῆς γῆς (*Gen.* VI, 17), parce qu'on a seulement dans l'hébreu כל אשר בארץ ; tout comme le mot plus important λέγουσα, dans la formule : καὶ ἐπωνόμασε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σὴθ λέγουσα (*Gen.* IV, 25), l'hébreu introduisant brusquement les paroles d'Ève), et l'addition indispensable : διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον (*Gen.* IV, 8, dans l'histoire de Caïn et d'Abel). En re-

(1) La forme de l'obèle était celle d'une petite broche, ou trait — ; le *lemnisque* —·— et l'*hypolemnisque* —÷— avaient la même signification que l'obèle. V. Field, *op. cit. prol.* LVIII-LIX.

(2) L'astérisque était figuré par deux traits croisés avec un point dans chaque angle, ⨯. La fin de l'addition indiquée par l'obèle et celle de l'omission signalée par l'astérisque étaient marquées dans les manuscrits hexaplaires grecs et latins par deux points superposés :, plus rarement parune ligne inclinée, avec un ou deux points (/·, ·/·). Ce signe, appelé *métobèle,* affecte, dans les mss. syriaques et arabes, la forme d'un coin ⋖. Field *op. cit.* LVII.

vanche, le mot ἔτη a été ajouté dans la généalogie des patriarches là où l'hébreu porte le mot שנה, quand l'ancien interprète l'avait omis comme inutile en grec : ἑπτὰ καὶ ἑπτακόσια ἔτη n'est pas censé représenter suffisamment שבע שנים ושבע (1) מאות שנה, et Origène veut qu'on lise ἔτη ἑπτὰ κτλ, en faisant précéder le mot ἔτη d'un astérisque. De même, il trouve que פדן ארם (*Gen.* XXVIII, 2, 5) n'est pas suffisamment traduit par Μεσοποταμία, et il ajoute Συρίας ; רחבת ידים par πλατεῖα (*Gen.* XXXIV, 21), et il supplée ἐν χερσίν. L'astérisque ne lui sert pas seulement à indiquer les mots ou passages qu'il convient d'ajouter pour se conformer à l'hébreu ; il l'emploie encore de temps en temps, conjointement avec l'obèle, pour corriger une interprétation supposée fautive. Par exemple, l'ancien interprète ayant traduit par la formule abrégée : (ὁ λαὸς) κατεπένθησεν ἐν πενθικοῖς, ce passage de l'Exode (XXXIII, 4) : ויתאבלו ולא שתו איש את עדיו עליו, les mots ἐν πενθικοῖς sont affectés de l'obèle, et l'on ajoute, en les faisant précéder de l'astérisque, les mots : καὶ οὐκ ἔθηκεν ἀνὴρ κόσμον αὐτοῦ ἐπ' αὐτοῦ. On doit observer néanmoins que les cas de ce genre sont relativement peu nombreux et qu'ils attestent moins l'intention d'écarter une interprétation défectueuse que celle d'établir une correspondance matériellement plus exacte entre le grec et l'hébreu (2).

En cas de divergence entre les manuscrits des Septante, Origène, comme il le dit lui-même, suivait la leçon la plus conforme à l'hébreu et aux autres versions

(1) L'hébreu a שמנה.

(2) *Veram hebraici graecique textus congruentiam non intelligens (Origenes), stichos qui revera, tamquam falso, versi erant, non versos esse, eorumque versionem ad anteriorem vel posteriorem stichum pertinere arbitratus est.* Bickell, *De indole ac ratione vers. Alex. in nterpretando l. Jobi, 31.*

grecques. Ainsi, le début du premier livre des Rois (I *Sam.* I, 1) se présentait dans certains manuscrits sous la forme Ἄνθρωπος ἦν ; dans d'autres, sous la forme Καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἷς. La seconde leçon étant calquée sur l'hébreu, Origène déclare qu'elle est celle des manuscrits les plus corrects. Il est bien probable que ces manuscrits soit-disant corrects contenaient un texte déjà revisé, au moins partiellement, d'après l'hébreu, et qu'Origène, en les suivant de préférence, n'a pas laissé subsister dans les Hexaples quantité de leçons qui représentaient le texte primitif de l'ancienne version. Il ne se faisait pas scrupule de changer l'ordre des mots, sans prévenir le lecteur. On lisait dans les Septante, au livre des Nombres (X, 28) : αὗται αἱ στρατιαὶ υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἐξῆραν σὺν δυνάμει αὐτῶν. Dans les Hexaples, les mots σὺν δυνάμει αὐτῶν étaient transposés avant καὶ ἐξῆραν conformément à l'hébreu. Quant aux passages et morceaux entiers que la version ne présentait pas à la même place que le texte hébreu traditionnel, nous avons déjà dit qu'Origène avait été amené à les déplacer dans le grec pour faciliter la comparaison : il le faisait avec d'autant moins de scrupule qu'il voyait dans ces divergences un défaut de la traduction ou des manuscrits grecs. Il remania de la sorte le livre de Jérémie, à partir du chapitre XXV. Cependant il n'a pas modifié l'ordre des Septante à la fin du livre des Proverbes, se bornant à marquer, avec l'astérisque et l'obèle réunis, les passages qui n'étaient pas dans le grec à la même place que dans l'hébreu (1). Les noms hébreux transcrits en grec s'étaient plus ou moins altérés dans les manuscrits des

(1) *Causa hujus exceptionis nobis non est in promptu, nisi forte in opere ethico, in quo singulis fere versiculis singulae* γνῶμαι *concludantur, seriem sententiarum curiose servare non tanti momenti esse videretur,* Field, *op. cit.* LXI.

Septante : Origène en corrigea l'orthographe d'après la prononciation reçue de son temps chez les Juifs.

Cette manière de traiter le texte des Septante présentait de graves inconvénients. Le procédé suivi par Origène avait pour résultat immédiat d'altérer notablement ce texte et de préparer pour l'avenir des altérations beaucoup plus considérables. Le texte hexaplaire des Septante, abstraction faite des interpolations marquées d'un astérisque, ne représentait pas fidèlement l'ancienne version, puisqu'on y avait reçu des leçons modernes et introduit diverses modifications dans la forme des noms propres et dans l'ordre des mots, des transpositions de passages et de morceaux entiers. Les additions notées par l'astérisque avaient ensuite l'inconvénient de détruire en maint endroit l'économie du sens perçu par l'ancien traducteur et de donner au nouveau texte l'apparence d'une mosaïque formée de pièces mal jointes. Enfin, pour l'avenir, il y avait à craindre ce qui est arrivé : la confusion au moins partielle du texte primitif des Septante avec les morceaux interpolés. Origène a dû prévoir le danger de cette confusion ; il ne s'en est pas effrayé ; on peut dire qu'il l'avait préparée et que même il l'avait souhaitée. Il jugeait en théologien le texte des Septante comme il l'avait arrangé. Il croyait que son texte représentait l'original hébreu plus exactement que l'ancien texte ecclésiastique, et il le supposait meilleur que celui-ci. De ce point de vue il pouvait trouver son œuvre excellente. Mais si l'on regarde la cinquième colonne des Hexaples comme édition de la Bible des Septante, on jugera que le texte de cette édition n'était pas absolument sûr, n'ayant pas toujours été fixé d'après ses propres témoins, et qu'il était gâté par l'interpolation d'éléments étrangers, interpolation dont la notation hexaplaire n'atténuait pas

dans le présent et ne prévenait pas pour l'avenir tous les inconvénients. Le Job des Septante avait environ trois cent quatre-vingts vers de moins que celui de la Bible hébraïque ; complété par Origène, il cesse de représenter les Septante, sans être une bonne version de l'hébreu.

On ne sait pas au juste à quelle date ni en quel endroit Origène accomplit son gigantesque travail. Né vers l'an 185, il a quitté définitivement Alexandrie en 232, et il est mort à Tyr vers 254. A partir de l'an 232, il a séjourné ordinairement à Césarée. C'est probablement dans cette dernière ville que le travail des Hexaples fut achevé, avant l'an 249, date assignée approximativement par Eusèbe au commentaire d'Origène sur saint Matthieu (1). Les Tétraples ont-ils été rédigés avant ou après les Hexaples ? Eusèbe paraît avoir considéré les Tétraples comme un extrait des Hexaples (2) et il n'y a aucune raison sérieuse de contester son témoignage (3). On peut croire qu'Origène voulait par là mettre son œuvre critique à la portée d'un plus grand nombre de personnes, les deux colonnes réservées à l'hébreu dans les Hexaples ne pouvant être d'aucune utilité à ceux qui ignoraient cette langue.

Les Hexaples et probablement aussi les Tétraples n'existèrent jamais que dans l'exemplaire original, conservé à Césarée au temps de Pamphile et d'Eusèbe ; c'est là qu'il fut consulté plus tard par saint Jérôme, et qu'il

(1) *Hist. Eccl.* VI, 36.

(2) Ταὺτας δὲ ἁπάσας (ἐκδόσεις) ἐπὶ ταύτον συναγαγων, διελών τε πρὸς κῶλον, καὶ ἀντιπαραθεὶς ἀλλήλαις μετὰ καὶ αὐτῆς τῆς Ἑβραίων σεμειώσεως, τὰ τῶν λεγομένων ἡμῖν ἐξαπλῶν ἀντίγραφα καταλέλοιπεν, ἰδίως τὴν Ἀκύλου καὶ Συμμάχου καὶ Θεοδοτίωνος ἔκδοσιν ἅμα τῇ τῶν ἑβδομήκοντα ἐν τοῖς τετραπλοῖς ἐπικατασκευάσας. *Hist. eccl.* VI, 16.

(3) V. dans Field, *op. cit.* p. XII, la critique des arguments allégués par Montfaucon pour établir la priorité des Tétraples.

resta jusqu'au VIe siècle. Il périt peu après cette époque, avec la bibliothèque de Césarée ; mais on ignore dans quelles circonstances il disparut (1). Avec lui périrent les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et celles qu'on connaît sous le nom de *cinquième*, *sixième*, *septième*. Le manuscrit des Hexaples n'en avait pas moins exercé une influence considérable sur la tradition du texte des Septante, parce qu'il avait été consulté depuis la fin du IIIe siècle. La bibliothèque de Césarée était devenue alors comme un centre littéraire, une officine de manuscrits bibliques, où l'on faisait valoir l'héritage d'Origène, et qui tient une grande place dans l'histoire du texte grec de l'Ancien et du Nouveau Testament (2).

§ 4. — *Le texte des Septante depuis la fin du IIIe siècle jusqu'à la fin du XVe.*

La recension hexaplaire des Septante ne paraît pas s'être répandue dans les Églises avant la fin du IIIe siècle. Vers cette époque, le prêtre Pamphile († 309) et son disciple et ami, Eusèbe de Césarée, multiplièrent les copies de la colonne des Hexaples qui contenait la version des Septante, en maintenant les signes diacri-

(1) Les hypothèses de Montfaucon touchant la destruction de la bibliothèque de Césarée par les Perses de Chosroès ou par les Arabes sont purement conjecturales. Field, *op. cit.* XCIX, n. 5.

(2) *Ad ecclesiarum necessitates sublevandas, bibliotheca Caesariensis quasi in officinam librariorum conversa (est) in qua exemplaria novae editionis calligraphorum sive voluntariorum sive mercede conductorum assiduo labore multiplicarentur, praesidentibus et ipsis operam dantibus Pamphilo et Eusebio, quibus eam operis partem, quae ad collationem et correctionem pertineret, reservatam fuisse, non conjectura, sed ipsorum qui in manibus sunt codicum attestatione ediscimus* (souscriptions de mss.). Field, *op. cit.* p. XCIX-C.

tiques adoptés par Origène et en joignant au texte des Septante de nombreuses notes marginales empruntées soit aux autres colonnes soit aux scolies hexaplaires. C'est par cette édition et sous cette forme que la recension d'Origène pénétra dans les Églises. Elle fut acceptée dans les communautés de Palestine, où elle régnait sans contestation vers la fin du IV[e] siècle.

Mais, dans le temps même ou Pamphile et Eusèbe s'occupaient à vulgariser l'œuvre d'Origène, le texte ecclésiastique était soumis d'autre part à des travaux de révision, conçus probablement à l'imitation de la recension hexaplaire, et dans lesquels on ne semble pas avoir eu le même souci de respecter extérieurement la teneur traditionnelle du texte (1) des Septante, en essayant de le rendre plus conforme à l'hébreu.

Lucien de Samosate (+ 312), le fondateur de l'école d'Antioche a fait une recension des Écritures qui fut acceptée en Syrie et à Constantinople. On était assez mal renseigné, jusqu'à ces derniers temps, sur la méthode suivie par Lucien. Il paraît certain qu'il a voulu établir une conformité aussi grande que possible entre le texte ecclésiastique et le texte hébreu de l'Ancien Testament, qu'il a employé les autres versions grecques pour compléter les Septante, et qu'il ne s'est pas fait scrupule de changer les expressions et la forme du texte traditionnel, quand elles ne lui semblaient pas exactes ou qu'un remaniement pouvait être nécessaire pour

(1) C'est ce qu'on peut conclure d'un passage de S. Jérôme (*Præf. in Ev., ad Damas) Prætermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio; quibus utique nec in toto veteri instrumento post Septuaginta interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, quum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat falsa esse quæ addita sunt*.

mettre l'ancien texte en harmonie avec les additions nouvelles (1).

Autant qu'on en peut juger par les manuscrits qui représentent la recension de Lucien, cette recension était fondée généralement sur le texte commun des Septante ; mais les omissions de l'ancienne version étaient comblées, suivant les cas, par des emprunts faits à Aquila, à Symmaque ou à Théodotion (2) ; très souvent lorsque l'ancienne traduction lui paraissait défectueuse, Lucien, sans la supprimer, y joignait celle qui lui paraissait plus exacte (3) ; il se permettait certaines interpolations destinées à faciliter l'intelligence du texte, ou bien substituait un mot à un autre (4). De toutes ces modifications il résulte que les Septante de Lucien s'éloignent souvent des Septante primitifs autant qu'aurait pu le faire une version indépendante. Voici, par exemple, les premiers versets du psaume qui est reproduit au second livre des Rois (II *Sam.* XXII), d'après les Septante et d'après Lucien (5) :

(1) On lit au sujet de Lucien, dans la Synopse dite de S. Athanase (n. 77 ; *P. g.* 28, 436) : Ταῖς προγεγραμμέναις ἐκδόσεσι (Aquila, Symmaque, Théodotion) καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἐντυχὼν καὶ ἐποπτεύσας μετὰ ἀκριβείας τὰ λείποντα ἢ καὶ περιττὰ τῆς ἀληθείας ῥήματα καὶ διορθωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς χριστιανοῖς ἀδελφοῖς. Jacques d'Édesse (dans une scolie publiée par Nestle, *Zeits. d. D. Morgenl. Gesellschaft*, XXXII, p. 481 et suiv., reproduite par Buhl, *op. cit.* 133) dit que Lucien améliora en plusieurs endroits le texte de l'A. T., qu'il changea certaines expressions employées par les traducteurs précédents et notamment qu'il transcrivit en lettres grecques le tétragramme sacré, lu Ἀδοναΐ, tout en introduisant dans le texte le mot κύριος, antérieurement écrit en marge comme lecture du mot hébreu.

(2) Exemples dans Field, *op. cit.* LXXXIX.

(3) Field, *loc. cit.*

(4) *Ibid*, XC.

(5) D'après le *cod. Coislin.* III (Holmes, 82). On trouve les vv. 2-12 dans Field, *loc. cit.*

SEPTANTE.	LUCIEN
2. Κύριε, πέτρα μου, καὶ ὀχύρωμά μου καὶ ἐξαιρούμενός με ἐμοί.	2. Ἀγαπήσω σε, κύριε, ἰσχύς μου (6). κύριος στερεῶν με ἐκ θλίψεώς μου, καὶ διασώζων με.
3. ὁ θεός μου φύλαξ μου ἔσται, πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ· ὑπερασπιστής μου, καὶ κέρας σωτηρίας μου, ἀντιλήπτωρ μου, καὶ καταφυγή μου σωτηρίας μου· ἐξ ἀδίκου σώσεις με.	3. ὁ θεός μου πλάστης μου, σκεπασθήσομαι ἐπ' αὐτῷ· ὅπλον μου καὶ κέρας σωτηρίας μου, μονώτατος ἐμοί, καταφυγή μου καὶ σωτήρ μου· ἐξ ἀσεβῶν σώσεις με.
4. αἰνετὸν ἐπικαλέσομαι κύριον, καὶ ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου σωθήσομαι.	4. αἰνετὸν ἐπικαλέσομαι κύριον καὶ ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου σωθήσομαι.
5. ὅτι περιέσχον με συντριμμοὶ θανάτου, χείμαρροι ἀνομίας ἐθάμβησάν με.	5. περιέσχον με συντριμμοὶ ὑδάτων, χείμαρροι βίαιοι περιέπνιξάν με.
6. ὠδῖνες θανάτου ἐκύκλωσάν με, προέφθασάν με σκληρότητες θανάτου.	6. σχοινία ᾅδου ἐκύκλωσάν με καὶ προέφθασάν με παγίδες θανάτου.
7. ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐπικαλέσομαι τὸν κύριον, καὶ πρὸς τὸν θεόν μου βοήσομαι· καὶ ἐπακούσεται ἐκ ναοῦ αὐτοῦ φωνῆς μου, καὶ ἡ κραυγή μου ἐν τοῖς ὠσὶν αὐτοῦ.	7. ἐν θλίψει μου ἐπεκαλεσάμην τὸν κύριον καὶ πρὸς τὸν θεόν μου ἐβόησα· καὶ ἤκουσεν ἐκ ναοῦ ἁγίου αὐτοῦ φωνῆς μου, καὶ ἡ κραυγή μου ἐν τοῖς ὠσὶν αὐτοῦ.

En présence de variantes aussi considérables, on peut dire que le texte de Lucien, au moins dans certaines parties, n'était pas tant une recension des Septante qu'une traduction nouvelle ; mais on ne sait pas si Lucien puisait simplement dans les versions grecques plus récentes, ou s'il recourait parfois directement à l'hébreu, ou bien même si les manuscrits des Septante qu'il a

(6) Ce passage est emprunté au texte parallèle, Ps. XVII (XVIII) 2.

utilisés ne contenaient pas déjà un texte fortement remanié pour certains livres et dans certains endroits.

La recension de Lucien devait être assez répandue à la fin du IVe siècle, puisqu'il arrive à saint Jérôme (1) de lui donner le nom de κοινή, appellation qui servit d'abord à désigner l'ancien texte des Septante, antérieur aux travaux d'Origène.

Hésychius, que l'on identifie avec l'évêque égyptien de ce nom qui fut martyrisé en 311, prépara une recension dont se servaient l'Église d'Alexandrie et les autres Églises d'Égypte, au temps de saint Jérôme (2). Hésychius a dû suivre, peut-être avec plus de réserve, une méthode analogue à celle de Lucien, en modifiant le texte des Septante d'après les versions moins anciennes.

Voici les premiers versets du cantique de Débora (*Jug.* V) d'après le manuscrit Alexandrin, qui représente à peu de chose près, pour le livre des Juges le texte hexaplaire, et d'après le manuscrit du Vatican, qui représente de la même manière le texte employé par saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie, c'est-à-dire, un texte conforme à la recension d'Hésychius (3) :

(1) *Ep.* 106, *ad Sun. et Fret. : Sciatis aliam esse editionem quam Origenes et Cæsariensis Eusebius omnesque Græciæ tractatores* κοινὴν *id est communem appellant, atque vulgatam, et a plerisque nunc* Λουκιανὸς *dicitur*; *aliam LXX interpretum, quæ in* ἑξαπλοῖς *codicibus reperitur, et a nobis in latinum sermonem fideliter versa est, et Jerosolymæ atque Orientis ecclesiis decantatur.*

(2) *Præf. in Paral, supr. cit. : Alexandria et Ægyptus in LXX suis Hesychium laudant auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Mediæ inter has provinciæ Palestinos* (Palestinæ ?) *codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.*

(3) P. de Lagarde, *Septuaginta Studien* (1892), 4, 72. La recension de Lucien (P. de Lagarde, *V. T. Græce*, I, 234) suit de près le ms. Alexandrin.

M. ALEXANDRIN.	M. DU VATICAN.
2. Ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰσραήλ · ἐν προαιρέσει λαοῦ εὐλογεῖτε τὸν κύριον.	2. Ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα ἐν Ἰσραήλ· ἐν τῷ ἀκουσιασθῆναι λαὸν εὐλογεῖτε κύριον.
3. ἀκούσαται (ἀκούσατε) βασιλεῖς ἐνωτίζεσθαι (ἐνωτίζεσθε) σατράπαι δυνατοί· ἐγὼ τῷ κυρίῳ ᾄσομαι, ψαλῶ τῷ θεῷ Ἰσραήλ.	3. ἀκούσατε, βασιλεῖς, καὶ ἐνωτίσασθε, σατράπαι· ἐγώ εἰμι τῷ κυρίῳ, ἐγώ εἰμι ᾄσομαι, ψαλῶ τῷ κυρίῳ τῷ θεῷ Ἰσραήλ.
4. κύριε, ἐν τῇ ἐξόδῳ σου ἐκ Σηείρ, ἐν τῷ ἀπαίρειν σε ἐξ ἀγροῦ Ἐδώμ, γῆ ἐσείσθη, καὶ ὁ οὐρανὸς ἐξεστάθη, καὶ γε νεφέλαι ἔσταξαν ὕδωρ·	4. κύριε, ἐν τῇ ἐξόδῳ σου ἐκ Σηείρ, ἐν τῷ ἀπαίρειν σε ἐξ ἀγροῦ Ἐδώμ, γῆ ἐσείσθη, καὶ ὁ οὐρανὸς ἔσταξεν δρόσους, καὶ αἱ νεφέλαι ἔσταξαν ὕδωρ.
5. ὄρη ἐσαλεύθησαν ἀπὸ προσώπου κυρίου, τοῦτο Σεινὰ ἀπὸ προσώπου κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ.	5. ὄρη ἐσαλεύθησαν ἀπὸ προσώπου κυρίου Ἐλωεί, τοῦτο Σεινὰ ἀπὸ προσώπου κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ (1).

On ne voit pas que Lucien et Hésychius se soient servis de signes diacritiques pour marquer les changements introduits dans le texte primitif des Septante. Il est possible cependant que Lucien ait indiqué par un astérisque certaines additions notables (2).

A peine est-il besoin de dire que les trois recensions

(1) S. Jérôme (*In Is.* LVIII, 11, P. l. 24,570) dit au sujet de la recension alexandrine : *Quod in alexandrinis exemplaribus in principio hujus capituli additum est :* et adhuc in te erit laus mea semper, *et in fine* : et ossa tua quasi herba orientur et pinguescent et hæreditate possidebunt in generationem et generationes, *in hebraico non habetur, sed ne in LXX quidem emendatis et veris exemplaribus.* La remarque n'est pas tout à fait juste : la phrase : *et ossa... pinguescent*, existe dans l'hébreu et dans le grec. Le reste se trouve en réalité dans le ms. Alexandrin, dans saint Cyrille d'Alex. (P. 70, 1273) et dans plusieurs cursifs (Holmes 26, 41, 106, 228, etc.), mais n'est pas dans le ms. du Vatican.

(2) Field *op. cit.* I, XCI.

dont nous venons de parler n'arrêtèrent pas la corruption du texte et qu'elles contribuèrent plutôt à l'augmenter. Aucun concile ne s'occupa de sanctionner l'une ou l'autre recension pour en faire le texte officiel de l'Église d'Orient. Toutes trois étaient déjà, dans une assez large mesure, une corruption du texte traditionnel des Septante, quoique les différences qu'elles présentaient aient pu se trouver déjà en partie dans les manuscrits qui leur servirent de base. Elles ne se gardèrent pas non plus sans altération, soit par l'effet des causes générales de corruption qui se manifestent dans les textes transmis par la copie, soit par l'influence des manuscrits antérieurs, soit par le mélange qui se fit entre elles. Parmi les manuscrits actuellement connus qui contiennent au moins une partie notable de l'Ancien Testament, il en est assurément très peu qui représentent sans le moindre mélange soit le texte hexaplaire, soit celui de Lucien ou celui d'Hésychius. L'influence de la recension hexaplaire semble avoir été prépondérante dans la plupart des manuscrits qui nous sont parvenus : c'est ainsi que nombre d'additions et de changements s'y sont introduits au détriment du vrai texte des Septante ; les doubles traductions qui se rencontrent souvent pour le même passage viennent en partie de là, mais il arrive assez fréquemment que la leçon primitive des Septante a disparu.

Les livres de l'Ancien Testament (comme ceux du Nouveau Testament grec) furent écrits d'abord le plus souvent sur des rouleaux de papyrus (1) ; la substitution du parchemin au papyrus et du *codex* au rouleau paraît s'être accomplie au cours du III[e] siècle. Le *codex* de parchemin, formé par la réunion de plusieurs cahiers et

(1) V. *Histoire du texte hébreu*, p. 99, 100.

affectant l'apparence de nos livres, est d'usage commun au IV° siècle. Telles étaient les Bibles qu'Eusèbe de Césarée fit copier pour Constantin et celles que saint Athanase fit copier plus tard pour l'empereur Constant (1). Par la forme de leur écriture, les manuscrits se partagent en deux grandes classes qui se trouvent aussi correspondre à une division chronologique. L'écriture dite onciale (*unciales litteræ* : lettres hautes d'un pouce) (2) est celle qui a été employée le plus anciennement ; elle ne se rencontre que dans des manuscrits antérieurs au XI° siècle. L'écriture cursive a été employée depuis la fin du IX° siècle jusqu'au XVII° siècle.

Les manuscrits onciaux présentent certaines abréviations qui ont généralement pour objet des mots qui reviennent fréquemment :

ανος pour ανθρωπος ;
δαδ pour δαυειδ ;
θς, θυ pour θεος, θεου ;
ιηλ, ισλ, ισηλ, pour ισραηλ ;

(1) V. *Hist. du canon du Nouveau Testament*, 176. On trouve le papier de coton (charta bombycina) employé en Europe au X° siècle, et le papier de chiffe, introduit au XIII° siècle, devient commun au XIV° ; mais les transcriptions de la Bible se firent généralement sur parchemin. Le papier n'avait pas encore supplanté le parchemin lors de l'invention de l'imprimerie. On appelle *palimpseste* (παλίμψηστοσ) un manuscrit dont l'écriture primitive a été grattée pour recevoir un nouveau texte. La cherté de la matière à écrire donna lieu à cet usage dès les temps anciens. Après la conquête de l'Égypte par les Arabes, le parchemin renchérit. L'usage de gratter les manuscrits pour y écrire de nouveaux textes devient plus commun. On le signale surtout dans les cloîtres de Bobbio et de Grotta-Ferrata, qui ont fourni la plupart des palimpsestes connus. Noter qu'on grattait les manuscrits bibliques aussi bien que les autres. Le concile *in Trullo* (692) condamna cette pratique répandue aussi en Orient, mais sans réussir à la supprimer.

(2) Telle est du moins l'explication communément reçue.

ιηµ, ιλημ, etc., pour ιερουσαλημ;
ις, ιυ, pour ιησους, ιησου;
κς, κυ, etc., pour κυριος, κυριου, etc.;
μηρ, μρς, etc. pour μητηρ, μητρος, etc.;
πηρ pour πατηρ;
ουνος, pour ουρανος;
πνα, πνς, etc., pour πνευμα, πνευματος;
σηρ, σρς etc., pour σωτηρ, σωτηρος,
χς, χυ, pour χριστος, χριστου; etc.

La ponctuation était à peu près nulle dans les manuscrits anciens. Les mots, en général, n'étaient pas séparés. Cependant le manuscrit du Sinaï marque le temps par un alinéa, et le manuscrit du Vatican, par un léger intervalle, le changement de sujet. Le point, les deux points, la virgule se trouvent employés pour la même fin dans le manuscrit Alexandrin. Le simple point a été introduit après coup dans les manuscrits du Vatican et du Sinaï. Dans quelques manuscrits seulement, presque tous les mots sont séparés par un point, à la manière des anciennes inscriptions.

Dans les plus anciens manuscrits, par exemple dans le manuscrit du Vatican, dans l'Alexandrin et le Sinaïtique, les Psaumes, les Proverbes, le Cantique, Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse, sont écrits par lignes coupées suivant le sens, et qui, dans les morceaux poétiques, suivent à peu près la distribution des membres parallèles. Mais les manuscrits ne s'accordent pas toujours sur le nombre des lignes ainsi obtenues. Ainsi, le manuscrit du Vatican indique pour le livre de Job 2153 lignes (στίχοι); le manuscrit du Sinaï, 2126; l'Alexandrin, 2021. Des différences du même genre se rencontrent dans la manière de distribuer et de compter les lignes des Psaumes (1). Origène, dans les Hexaples,

(1) V. Swete, *The Old Testament in Greek*, II, introd. v-vi.

avait ainsi disposé le texte par phrases et membres de phrases, et saint Jérôme a suivi un procédé analogue pour écrire sa traduction des prophètes (1).

La ponctuation s'est développée avec le temps, mais d'une façon peu régulière. D'après Tischendorf, le point d'interrogation (?) apparaît au VIII[e] ou au IX[e] siècle. Les signes de ponctuation sont d'un usage fréquent à partir du X[e] siècle. Mais leur emploi n'a été parfaitement régularisé qu'après l'invention de l'imprimerie et à partir du XVI[e] siècle.

Les manuscrits anciens n'ont que peu ou point d'accents. On ne trouve pas avant le VII[e] siècle de manuscrits onciaux qui en soient régulièrement pourvus. Saint Épiphane dit néanmoins, que, de son temps, certains manuscrits des Septante étaient accentués (2). On rapporte aussi qu'Euthalius d'Alexandrie avait mis les accents (3) dans son édition des Actes et des Epîtres

(1) *Nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebræos ligari, et aliquid simile habere de Psalmis et operibus Salomonis ; sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri, ut* per cola *scribantur* et commata, *qui utique prosa et non versibus conscripserunt.* S. Jérôme, *Præf. in Is.* Noter que le mot *versus* signifie, à proprement parler, une ligne d'écriture et que S. Jérôme l'emploie souvent dans ce sens. Le mot στίχος a la même signification. Le grec avait de plus pour désigner les vers le mot ἔπη. De très bonne heure on compta les lignes et on mesurait ainsi l'étendue d'un ouvrage : c'est ce qu'on appelait la stichométrie. Les stiques avaient la même étendue et contenaient à peu près le même nombre de caractères. Dans les écrits en prose la stichométrie n'avait aucun rapport avec la division logique de la phrase. Dans la poésie la mesure du vers déterminait celle du stique. Il ne faut pas confondre avec cette stichométrie la distribution du texte *per cola et commata,* que l'on a souvent désignée par le même nom. La disposition du texte des Psaumes, Proverbes, etc., en diffère également, la longueur des lignes étant très variable.

(2) *De pond. et mens.* 2. (Pg.42, 237).

(3) Euthalius dispose aussi le texte par phrases et membres de hrases.

catholiques (vers 466). Ils ont été fréquemment ajoutés plus tard dans les anciens manuscrits. Les signes de l'esprit rude et de l'esprit doux (dont la notation est loin d'être toujours concordante entre les différents témoins) ont été employés plus tôt et plus fréquemment ; mais, dans les manuscrits les plus anciens, ils ne sont pas de première main, et c'est par exception qu'on les y trouve parfois marqués de loin en loin. L'apostrophe se rencontre ça et là, mais non régulièrement, dans les plus anciens manuscrits. Les manuscrits onciaux n'ont pas d'iota souscrit ; on trouve rarement cet iota écrit dans la ligne, et seulement dans les manuscrits les plus récents. Dans les manuscrits cursifs, l'iota souscrit ne se rencontre pas avant la seconde moitié du XIIe siècle, bien que les cursifs plus anciens l'écrivent assez fréquemment dans la ligne. Les manuscrits anciens ne présentent guère, d'autre signe destiné à régler ou à faciliter la lecture du texte que la petite ligne placée au-dessus des mots qui sont écrits en abrégé (1).

On pourra se faire une idée de la forme extérieure du texte par le fragment suivant (I *Chron.* XVII, 9-10), qui est emprunté au manuscrit du Sinaï (2).

CEAYTONKAΘΩCAP	σαι (3) αὐτὸν καθὼς ἀρ-
XHΣKAIAΦHMEPΩ̄	χῆς, καὶ ἀφ' ἡμερῶν
ΩNETAΞAKPITAC	ὧν ἔταξα κριτὰς
EΠITONΛAONMOY	ἐπὶ τὸν λαόν μου

(1) Pour plus de détails v. Gregory *N.T. græce* III, *Prolegomena* 99-116.

(2) D'après Scrivener, *Introd. to the Criticism of the N-T.* (3e éd.) pl. IV. Le passage est signalé à tort comme appartenant à II *Sam.* VII 10-11.

(3) Fin du mot ταπεινῶσαι.

ΙϹΛΚΑΙΕΤΑΠΙΝΩ	Ἰσραήλ, καὶ ἐταπίνω-
ϹΑΑΠΑΝΤΑϹΤΟΥϹ	σα (ἐταπείνωσα) ἅπαντας τοὺς
ΕΧΘΡΟΥϹϹΟΥΚΑΙ	ἐχθρούς σου καὶ
ΑΥΞΗϹΩϹΕΚΑΙΟΙ	αὐξήσω σε · καὶ οι (1)

Dans les plus anciens manuscrits, le texte était disposé sur plusieurs colonnes, comme autrefois dans les rouleaux. C'est ainsi que dans le manuscrit du Vatican, le texte est transcrit sur trois colonnes ; dans le manuscrit du Sinaï, sur quatre (sauf pour les livres poétiques, dont le texte est disposé sur deux colonnes, dans le manuscrit du Sinaï comme dans celui du Vatican) ; dans le manuscrit Alexandrin et d'autres encore sur deux colonnes.

Les manuscrits qui renferment l'Ancien Testament tout entier ne présentent pas toujours les livres dans le même ordre. Voici l'ordre suivi dans le manuscrit du Vatican : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, Rois I-IV, Paralipomènes I-II, Esdras I (pour nous III), Esdras II (pour nous Esdras et Néhémie), Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Job, Sagesse, Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, les petits Prophètes (Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie), Isaïe, Jérémie avec Baruch, les Lamentations et l'Épître, Ézéchiel, Daniel. Le manuscrit du Vatican ne paraît pas avoir jamais contenu les livres des Machabées. Dans le manuscrit Alexandrin, les petits Prophètes suivent immédiatement les Paralipomènes ; puis viennent Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Esther, Tobie, Judith, I (III) Esdras, II Esdras (Esdras-Néhémie), quatre livres des Machabées (2), les

(1) Commencement du mot οἰκοδομήσει.

(2) Sur la présence des apocryphes dans les anciens manuscrits, v.

Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse et l'Ecclésiastique. Le manuscrit du Sinaï s'écarte des deux précédents. En règle générale, les Psaumes et les livres didactiques suivaient les livres historiques, et les Prophètes (les petits d'abord, puis les grands) venaient en dernier lieu. C'est du moins la disposition qui est indiquée par les anciens catalogues d'Écritures et qui est gardée approximativement dans le manuscrit du Vatican, dans celui du Sinaï et dans la plupart des manuscrits plus récents.

Les titres de livres sont généralement les mêmes dans les manuscrits. On trouve cependant des variantes pour certains livres. Ainsi le manuscrit Alexandrin a γενεσις κοσμου, εξοδος Αιγυπτου, au lieu de γενεσις, εξοδος ; ο ιερευς, pour Esdras (Esdras-Néhémie). Il y a beaucoup plus de différences dans les souscriptions. D'abord ces souscriptions consistaient dans la simple répétition du titre. On y joignit plus tard diverses indications relatives soit à l'origine du livre soit à la transcription et à la correction du texte, quand la copie était révisée par un correcteur autre que le copiste lui-même, ce qui arrivait très fréquemment. Voici par exemple la souscription qui a été ajoutée à la fin du second livre d'Esdras (Esdras-Néhémie) dans le manuscrit du Sinaï (1) par un correcteur du VII[e] siècle (d'après Tischendorf et Scrivener) :

αντεβληθη προς παλαιω
τατον λιαν αντιγραφον

Histoire du canon de l'A. T. 91, et *Hist. du canon du N. T.* 174 et suiv. De même sur le principe qui semble avoir présidé au classement des livres dans la Bible dite des Septante, v. *Hist du canon de l'A. T.* 64-65.

(1) Reproduit ici d'après Swete, II, 212.

δεδιορθωμενον χειρι του
αγιου μαρτυρος Παμφιλου
οπερ αντιγραφον προς τω
τελει υποσημειωσις τις
ιδιοχειρος αυτου υπεκειτο
εχουσα ουτως :
μετελημφθη και διορθωθη
προς τα εξαπλα Ωριγενους
Αντονινος αντεβαλεν·
Παμφιλος διορθωσα :

Une note du même genre a été placée à la fin du livre d'Esther (1). Quelle différence y avait-il entre un διορθωτής et un ἀντίβαλλων ? Le διορθωτής est le « correcteur » proprement dit, dont la critique porte sur l'ensemble et les détails de la copie. Ἀντιβάλλειν signifie « comparer », ici « collationner ». Le rôle d'un ἀντιβάλλων se bornait sans doute à vérifier la conformité matérielle d'une copie avec son original.

Des lettres initiales plus larges, en marge du texte, indiquaient dans les anciens manuscrits les divisions intérieures des livres ou les paragraphes. Il faut observer cependant que le manuscrit du Vatican ne connaît pas ces lettres initiales. L'existence d'un sectionnement s'y trouve attestée néanmoins par le fait que, de temps en temps, la lettre initiale d'une section dépasse l'alignement de la colonne et se trouve dans la marge. Avec le temps, l'indication des paragraphes se fit d'une manière plus apparente : c'est ainsi qu'un correcteur (du VIIe siècle, mais différent de celui qui a été mentionné précédemment) a numéroté les sections d'Isaïe dans le manuscrit du Sinaï (2). Dans les manuscrits destinés à l'usage liturgique, les péricopes de l'Ancien Testament

(1) V. Swete, II, 780.
(2) Swete I, xxi.

qui étaient lues régulièrement dans l'Église durent être marquées de très bonne heure. Dans le manuscrit Alexandrin, les Psaumes sont précédés de diverses pièces relatives à leur contenu et des κανονες ημερινοι ψαλμων, κανονες νυκτερινοι ψαλμων, listes des psaumes affectés aux différentes heures du jour et de la nuit ; après les Psaumes on trouve quatorze cantiques également employés dans la liturgie (1).

Nous avons déjà mentionné les manuscrits onciaux qui contiennent, sauf certaines lacunes plus ou moins considérables, l'Ancien Testament tout entier. Ce sont : le manuscrit du Vatican, le Sinaïtique et l'Alexandrin.

Le manuscrit du Vatican (*Cod. Vaticanus gr.* 1209) contient l'Ancien et le Nouveau Testament. Sur les sept cent cinquante-neuf feuillets qui le composent maintenant, six cent dix-sept appartiennent à l'Ancien Testament. Les vingt premiers feuillets du manuscrit primitif, contenant la plus grande partie de la Genèse (*Gen.* I-XLVI, 28), la partie du feuillet qui portait II *Rois* (*Sam.*) II, 5-7, 10-13, et dix feuillets qui portaient trente-trois psaumes (*Ps.* CV, 27-CXXXVII, 6), ont péri. Les critiques admettent communément que ce manuscrit a été copié vers le milieu du IV[e] siècle. On ne sait rien de certain touchant le lieu de son origine ni sur son histoire jusqu'à l'année 1475, où il figure au premier catalogue de la bibliothèque vaticane (fondée en 1448). On a dit qu'il avait été écrit à Rome ou dans le sud de l'Italie et qu'il représentait le texte des Septante non révisé, antérieur à la recension d'Origène (2). La seconde assertion ne peut être admise qu'avec beaucoup de réserves, car il est certain que, pour le livre de

(1) Cantiques de Moïse (*Ex.* XV, 1-9 ; *Deut.* XXXII), d'Anne, etc., V. Swete, II, IX.

(2) V. *Bulletin critique* du 15 mai 1886, p. 199.

Job, le manuscrit du Vatican ne contient pas le texte primitif des Septante, mais le texte complété par Théodotion. Il ne saurait donc être question ici du texte antérieur à Origène, mais d'un texte révisé, qui n'est ni le texte hexaplaire ni celui de Lucien. Les critiques désignent le manuscrit du Vatican par la lettre B.

Le manuscrit du Sinaï (*Cod. Sinaiticus Petropolitanus*), désigné par la lettre S ou par א, remonte à peu près à la même date que celui du Vatican et pourrait être un peu plus récent. L'opinion de Tischendorf, qui faisait écrire le Nouveau Testament du manuscrit B par un des quatre scribes dont il pensait reconnaître la main dans le manuscrit S, et qui voyait dans les deux manuscrits deux des Bibles copiées sous la direction d'Eusèbe pour l'empereur Constantin, est loin d'être acceptée par tous les critiques. Il semble que, dans cette hypothèse le texte des deux manuscrits devrait être plus uniforme. Comment expliquer, par exemple, que B et S contiennent deux recensions différentes du livre de Tobie? Tischendorf découvrit ce manuscrit en 1844, au couvent de Sainte-Catherine sur le mont Sinaï, au milieu de papiers que les moines employaient à allumer leur feu. Un grand nombre de feuillets avaient déjà été brûlés. Tischendorf obtint alors quarante-trois feuillets qu'il publia en 1846 sous le titre de *Codex Friderico-Augustanus* (en l'honneur du roi de Saxe, Frédéric-Auguste) et qui contenaient une bonne partie du premier livre des Paralipomènes (I *Par.* XI, 22-XIV, 17), la fin du second livre d'Esdras (pour nous I *Esdr.*, à partir de IX, 9 et le livre de Néhémie) Esther, le commencement de Tobie (*Tob.* I-II, 2), la plus grande partie du livre de Jérémie (depuis X, 25 jusqu'à la fin) et le commencement des Lamentations (*Lam.* 1-II, 20). D'un second voyage, en 1853, il ne rapporta qu'un fragment de la Genèse (*Gen.*

XXIV, 9-10, 41-43). Ce fut seulement dans un troisième voyage, en 1859, qu'il put obtenir, grâce au patronage de l'empereur de Russie, ce qui restait du manuscrit. Cette nouvelle acquisition contenait la fin de Tobie, Judith, le premier et le quatrième livre des Machabées, Isaïe, ce qui manquait de Jérémie dans le *Codex Friderico-Augustanus*, puis les petits Prophètes, sauf les trois premiers (Osée, Amos, Michée), enfin les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiastique et Job ; le Nouveau Testament s'y trouvait tout entier avec l'Épître de Barnabé et la première partie du Pasteur d'Hermas (1). Quelques fragments de la Genèse et des Nombres (*Gen.* XXIII, XXIV, *Nombr.* V, VI, VII), fort mutilés, avaient été rapportés en 1845 par l'archimandrite (depuis évêque) Porphyre Uspenski. Sur sept cent trente feuillets que devait contenir le manuscrit complet, il en reste trois cent quatre-vingt-neuf et demi (en comptant les quarante-trois du *Frederico-Augustanus*, et sans les fragments) dont deux cent quarante-deux pour l'Ancien Testament et cent quarante-sept pour le Nouveau.

Le manuscrit Alexandrin (*Cod. Alexandrinus Londinensis Musaei britannici*), écrit vers le milieu ou la fin du Ve siècle, et probablement en Égypte, appartenait depuis 1098 aux patriarches d'Alexandrie. Il fut donné en 1628 par le patriarche de Constantinople Cyrille Lucar, qui avait été d'abord patriarche d'Alexandrie, au roi d'Angleterre Charles 1er. Ce manuscrit, le manuscrit A (2), formé de quatre tomes, contient sept cent

(1) Le tout fut imprimé à Leipzig en 1862, sous ce titre : *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*. Les fragments de la Genèse et des Nombres furent édités par Tischendorf en 1867 : *Appendix codicum celeberr. sinaitici, Vaticani, Alexandrini*.

(2) On l'avait désigné ainsi par abréviation, à cause de son ori-

soixante-treize feuillets, dont six cent trente pour l'Ancien Testament et cent quarante-trois pour le Nouveau, avec les deux Épîtres de saint Clément Romain. Dans l'Ancien Testament, neuf feuillets sont perdus et cinq sont mutilés : il manque quelques versets de la Genèse (*Gen.* XIV, 14-17; XV, 1-5, 16-19 ; XVI, 6-9), un fragment notable du premier livre des Rois (I *Rois* XII, 19-XIV, 9) et plusieurs psaumes (*Ps.* XLIX, 19-LXXIX, 10).

Il convient de mentionner, après ces trois grands manuscrits, le palimpseste de saint Éphrem (*Cod. Ephræmi rescriptus*, Paris, Bibliothèque nationale), ou le manuscrit C. Les deux cent neuf feuillets qu'il contient sont le reste d'une Bible complète, copiée vers le milieu du Ve siècle. Au XIIe siècle, on passa l'éponge sur le texte biblique, afin d'écrire par dessus une traduction grecque de certaines homélies et d'autres œuvres de saint Éphrem. Le manuscrit fut sans doute rapporté d'Orient par Jean Lascaris (†1535) et devint la propriété de Laurent de Médicis. Il appartint plus tard à Catherine de Médicis et fut apporté à Paris. Le texte était écrit sur une seule colonne. Il reste soixante-quatre feuillets de l'Ancien Testament et cent quarante-cinq du Nouveau. Dix-neuf feuillets appartiennent au livre de Job, six aux Proverbes, huit à l'Ecclésiaste, sept à la Sagesse, vingt-trois à l'Ecclésiastique et un au Cantique des cantiques. Le texte primitif est d'ailleurs complètement effacé en plusieurs endroits.

On signale encore plus de trente manuscrits onciaux qui contiennent seulement une partie de l'Ancien Testament, par exemple : le *Codex Cottonianus Geneseos*

gine. De là est venue ensuite la coutume de désigner les mss. onciaux par une lettre majuscule, en suivant l'ordre de l'alphabet.

(Musée britannique) fragments de la Genèse (1), V[e] ou VI[e] siècle (Swete, D) ; le *Codex Bodleianus Geneseos*, (Oxford), la Genèse (2), sauf *Gen.* XIV, 6-XVII, 24, XX, 14 — XXIV, 54 et la fin du livre à partir de XLII, 18, fin du VIII[e] siècle (Swete, E) ; le *Codex Ambrosianus* (Milan), grande partie du Pentateuque et de Josué (*Gen.* XXXI, 15-*Jos*, XII, 12) avec de nombreuses lacunes (3), première moitié du V[e] siècle (Swete, F.) ; le *Codex Coislinianus* (Paris), Pentateuque, Josué, Juges, Ruth, et les trois premiers livres des Rois, VI[e] siècle ; le *Codex Basiliano-Vaticanus* (Rome), livres historiques de l'Ancien Testament depuis le milieu du Lévitique jusqu'à Esdras-Néhémie et Esther, IX[e] siècle ; le *Codex Vindobonensis* (Vienne), Genèse, VI[e] siècle ; le *Codex Sarravianus*, en trois morceaux, l'un à Leyde, l'autre à Paris, le troisième à Saint-Pétersbourg, fragments du Pentateuque, de Josué et des Juges (4), fin du IV[e] siècle ; le *Codex Petropolitanus* (Saint-Pétersbourg), palimpseste, grande partie du livre des Nombres, VI[e] siècle ; le *Codex Tischendorfianus II Lipsiensis* (à Leipzig), fragments des Nombres, du Deutéronome, de Josué et des Juges (5), VII[e] siècle ; le *Codex Veronensis* (Vérone), psautier gréco-latin, avec le texte grec en lettres latines (6), VI[e] siècle (Swete, R) ; le *Co-*

(1) Édité par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita* II. Leipzig, 1857. Cf. Gotch, *Supplement to Tischendorf's Reliquiæ*. Londres, 1881.

(2) Édité par le même, *ibid.*

(3) Édité par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, III. Milan, 1864.

(4) Les parties conservées à Leyde et à Saint-Pétersbourg ont été éditées par Tischendorf, *Mon. Sacr. inedita*, III.

(5) Édités par Tischendorf, avec fragments des mêmes livres conservés à Saint-Pétersbourg. *Mon. sacr. inedita, n. col.* I. Leipzig, 1855.

(6) Édité par Blanchini, *Psalterium duplex*, etc., Rome, 1740.

dex Turicensis (Zurich), psautier sur vélin pourpre (1), plusieurs lacunes, VII[e] siècle (Swete, T.); les *Fragmenta papyracea Londinensia* (Musée britannique), partie du Psautier (Ps. X. 2-XVIII, 6, XX, 14-XXXIV, 6) sur papyrus (2), âge très diversement apprécié (3), IV-VII[e] siècle (Swete, U); le *Codex Cantabrigiensis* (Cambridge), fragments du Psautier, IX[e] siècle ; le *Codex Parisiensis*, fragments du Psautier IX[e] siècle ; le *Codex Vaticanus* (Rome) Job, IX[e] siècle ; le *Codex Venetus* (Venise), fin de Job, les Proverbes et les autres livres sapientiaux, tous les Prophètes. Tobie, Judith et les trois livres des Machabées, VIII[e] ou IX[e] siècle ; le *Codex Cryptoferratensis* (Grottaferrata), fragments des grands et des petits Prophètes, IX[e] siècle ; le *Codex Claromontanus* ou *Marchalianus*, aujourd'hui *Vaticanus* (Rome), les Prophètes, VII[e] siècle. Tischendorf (4) signale encore un manuscrit de Saint-Pétersbourg, lectionnaire de l'Ancien Testament, contenant divers morceaux des livres historiques, prophétiques et didastiques, IX[e] siècle ; un lectionnaire du même genre (5) est conservé à Trèves, X[e] ou XI[e] siècle. D'après Tischendorf (6), d'autres fragments de lectionnaires existent dans les bibliothèques de Saint-Pétersbourg, de Munich et de Grottaferrata. Le même auteur mentionne encore

(1) Édité par Tischendorf, *Monumenta sacr. ined.* IV, Leipzig, 1869.

(2) Édité par le même, *Monumenta Sacr. ined.* I.

(3) Tischendorf y voit le plus ancien des manuscrits connus de la Bible. D'autres critiques s'appuyant sur le caractère paléographique du document ne croient pas devoir remonter plus haut que le VII[e] siècle.

(4) *Vet. Testamentum græce* (6[e] éd.) I, proleg. XLV.

(5) *Cod. S. Simeonis Trevirensis*, édité par Steininger. Trèves, 1834.

(6) *V. Testamentum græce, loc. cit.*

dans les Prolégomènes de son édition des Septante (1) trois psautiers du IX[e] siècle, l'un à Moscou, l'autre au monastère de Sainte-Croix près de Jérusalem, le troisième à l'Université de Turin ; un manuscrit de Patmos, VIII[e] siècle, contenant le livre de Job ; enfin quelques fragments de moindre importance.

Les manuscrits cursifs sont naturellement en beaucoup plus grand nombre que les manuscrits onciaux. On en connaît plus de trois cents, mais la plupart ne contiennent qu'une partie de l'Ancien Testament. Les manuscrits des Psaumes sont incontestablement les plus nombreux. Les abréviations se multiplient dans les manuscrits cursifs ; on y constate aussi l'emploi des ligatures, plusieurs caractères étant amalgamés ensemble, de façon à être écrits d'un seul trait de plume. Il existe aussi beaucoup de lectionnaires. Scholz (2) en signalait soixante-six en 1859. Manuscrits et lectionnaires contiennent des matériaux que la critique a jusqu'à présent peu exploités.

§ 5. *Éditions des Septante. Travaux critiques sur cette version.*

La plus ancienne édition des Septante est celle qui fut imprimée dans la Polyglotte d'Alcala (ou Complute 1514-1517). Dans la dédicace au pape Léon X, le cardinal Ximénès dit s'être procuré avec beaucoup de peine des manuscrits très anciens, et il dit aussi en avoir reçu de la Bibliothèque vaticane (3). Il est certain que le fa-

(1) *Loc. cit.*

(2) *Nov. Testamentum* I, 45.

(3) *Tam hebræorum quam græcorum (exemplarium)... multiplicem copiam variis ex locis non sine summo labore couquisivimus. Atque ex istis quidem græca Sanctitati tuæ debemus, qui ex ipsa apostolica bibliotheca antiquissimos tum V. tum N. Testamenti codices perquam humane ad nos misisti, qui nobis in hoc negotio maximo fuerunt*

meux manuscrit B ne fut pas envoyé à Alcala. Mais le P. Vercellone a démontré que deux manuscrits du Vatican (cotés 330 et 346 = 108 et 148 dans l'édition Holmes-Parsons, qui sera signalée plus loin) avaient été envoyés à Ximénès, et la comparaison du grec de Complute avec ces deux manuscrits prouve qu'on s'en est réellement servi (1), principalement de l'un d'entre eux (ms. 330). Aucun manuscrit oncial ne fut mis à contribution. Le sénat de Venise avait envoyé un manuscrit provenant de la bibliothèque du cardinal Bessarion : d'après Delitzsch (2), une copie du *Cod. Venetus Bessarionis* (Holmes, 68). Il se trouve que les Septante de Complute, dont le texte a été jugé parfois trop sévèrement, représentent d'une façon plus ou moins exacte la recension de Lucien (3).

Ce texte a été reproduit dans les Polyglottes d'Anvers et de Paris, ainsi que dans plusieurs éditions surtout espagnoles, du XVIe siècle et du commencement du XVIIe. Il a été réédité en notre siècle dans la Polyglotte de Stier et Theile (1847-1856, et trois éditions suivantes).

L'édition *Aldine*, qui parut à Venise, en 1518, avait été commencée par Alde Manuce, et fut achevée après la mort de celui-ci (1515) par son beau-père André Asulanus. Elle a été plusieurs fois réimprimée. On n'est pas fixé sur les sources manuscrites dont elle procède.

adjumento. Les manuscrits dont il s'agit n'étaient cependant pas fort anciens ; le ms. 330 est du XIVe siècle ; le ms. 346, du XIIIe siècle. Le *Codex Venetus* qui fut envoyé à Ximénès est du XVe siècle et paraît avoir été écrit pour Bessarion (Cornill. *Ezechiel*, 24).

(1) Vercellone, dans *V. et N. Testamentum*, éd. Maï (Rome, 1857) I, v. Cf. *Dissertazioni academiche* (Rome 1864). 407 et suiv.

(2) *Fortgesezte Studien zur Entstehungsgeschichte der complutensischen Polyglotte* (Leipzig, 1886).

(3) Le *cod. Vaticanus* 330 appartient à cette recension.

L'éditeur dit avoir puisé dans plusieurs manuscrits très anciens (1). On peut croire qu'il s'agit de manuscrits vénitiens relativement modernes (2). Le texte de l'édition Aldine a été reproduit dans plusieurs éditions allemandes du XVIe et du XVIIe siècle.

La principale édition des Septante, celle qui est devenue pour ainsi dire le *texte reçu* de l'Ancien Testament grec, est l'édition romaine, connue sous le nom d'édition *sixtine*.

Dans les congrégations où fut discuté le décret concernant l'édition de la Vulgate latine, les Pères de Trente avaient parlé aussi de donner une édition authentique de la Bible grecque. Pie V s'était occupé de réaliser ce désir ; mais il ne semble pas que les travaux préparatoires aient été poussés bien loin sous son pontificat. L'œuvre fut reprise sous Grégoire XIII, à l'instigation du cardinal de Montalte, le futur Sixte V. Une commission de savants parmi lesquels on comptait Pierre Morin († 1608, qu'il ne faut pas confondre avec le P. Jean Morin, de l'Oratoire), Antoine Agellius, Emmanuel Sa, Flaminius Nobilius, et que présidait le cardinal Carafa, prépara l'édition, qui fut publiée seulement sous le pontificat de Sixte V, en 1587 (3). Les travaux préliminaires avaient duré huit ans.

(1) Dans la dédicace au cardinal Ægidius : *Ego multis vetustissimis exemplaribus collatis, adhibita etiam quorumdam eruditissimorum hominum cura, Biblia (ut vulgo appellent) græce cuncta descripsi atque in unum volumen reponenda curavi.*

(2) Peut-être faut-il compter parmi eux le manuscrit de Bessarion dont il vient d'être question (Cornill, *Ezechiel*, 79). Quoi qu'il en soit, l'édition Aldine se rapproche beaucoup plus de l'édition romaine que celle de Complute.

(3) Le titre était ainsi conçu : η παλαια διαθηκη | κατα τους εβδομηκοντα | δι αυθεντιας | ξυστου ε'. ακρου αρχιερεως | εκδοθεισα | *Vetus Testamentum | juxta Septuaginta | ex auctoritate | Sixti V. Pont. Max. | editum.*

En tête de l'édition se trouvait la liste des livres de l'Ancien Testament (1) : on s'était conformé à l'ordre suivi dans le manuscrit B. Venait ensuite l'épitre dédicatoire adressée au pape par le cardinal Carafa. On y félicitait Sixte V d'avoir accompli le désir des Pères de Trente (2). Le cardinal rappelait ce qui avait été fait pour obtenir un texte correct : on avait reconnu que le manuscrit du Vatican était celui qui représentait le mieux l'antique version des Septante, et l'on s'était efforcé d'en reproduire exactement la teneur (3). Dans la préface au lecteur, qu'on sait avoir été écrite par Pierre Morin, on commence par louer les Septante interprètes qui « remplis de l'Esprit de Dieu », traduisirent la Bible de l'hébreu en grec, plus de trois cents ans avant Jésus-Christ (4) ; on rappelle ensuite les travaux d'Ori-

(1) ταξις των της παλαιας διαθηκης βιβλιων εν τηιδε τηι εκδοσει.

(2) *Ex quo fit ut vestram non solum pietatem sed etiam sapientiam magnopere admirer, cum videam S. V. de græcis Bibliis expoliendis idem multos post annos in mentem venisse quod sanctos illos Patres Tridenti congregatos auctoritate ac reverentia ductos veræ ac puræ Septuaginta interpretationis olim cogitasse cognovi ex actis ejus concilii nondum pervulgatis.* Cf. *Hist. du canon du N. T.* 265.

(3) *Intelleximus cum ex ipsa collatione tum e sacrorum veterum scriptorum consensione, Vaticanum codicem non solum vetustate verum etiam bonitate cæteris anteire; quodque caput est, ad ipsam quam quærebamus Septuaginta interpretationem, si non toto libro, majori certe ex parte, quam proxime accedere. Quod mihi cum multis aliis argumentis constaret, vel ipso etiam libri titulo, qui est* κατα τους εβδομηκοντα, *curavi... exemplar ipsum, quod ejus valde probaretur auctoritas, de verbo ad verbum repræsentandum, accurate prius sicubi opus fuit recognitum et notationibus etiam auctum.*

(4) *Constat enim eos Interpretes, natione quidem Judæos, doctos vero græce, trecentis uno plus annis ante Christi adventum, cum in Ægyptoregnaret Ptolemaeus Philadelphus, Spiritu sancto plenos sacra Biblia interpretatos esse, eamque interpretationem a primis Ecclesiæ nascentis temporibus tum publice in Ecclesiis ad legendum propositam fuisse, tum privatim receptam et explanatam ab ecclesasticiis scriptoribus qui vixerunt ante B. Hieronymum, latinæ Vulgatæ edi-*

gène et la corruption du texte, qui est attribuée uniquement au mélange des versions grecques avec le texte des Septante, quand la notation hexaplaire eut été effacée par le temps (1). Indépendamment du manuscrit du Vatican, qui est rapporté au IV[e] siècle, on mentionne parmi les manuscrits dont on s'est servi pour préparer l'édition, un manuscrit oncial, de Venise, provenant de la bibliothèque de Bessarion (2), et un autre, provenant de la Grande-Grèce et qui appartenait au cardinal Carafa (3), enfin divers manuscrits de la bibliothèque Médicis à Florence. On ne se servit guère de ces manuscrits que pour confirmer ou éclairer la lecture du *Codex Vaticanus* (4). Ce qui manquait dans ce manuscrit fut emprunté aux autres, mais on ne spécifie pas autrement les sources (5).

tionis auctorem. Un peu plus loin : *Septuaginta Interpretum editio... instinctu quodam divinitatis elaborata.*

(1) *Factum est ut vetustate notis obliteratis insincera nimis et valde sui dissimilis ad nos pervenerit : quippe quæ insertis ubique aliorum interpretationibus, aliquibus autem locis duplici atque etiam triplici ejusdem sententiæ interpretatione intrusa, male præterea a librariis accepta, suum ob id nitorem integritatemque amiserit.*

(2) Holmes 23 (compté à tort parmi les mss. cursifs). C'est le *C. Venetus* mentionné plus haut p. 64. Tischendorf conjecture que l'on aura emprunté à ce ms. les livres des Machabées. Mais les éditeurs n'ayant rien dit à ce sujet, l'hypothèse de Tischendorf aurait besoin d'être vérifiée par la collation des textes.

(3) *Qui liber cum Vaticano codice ita in omnibus consentit, ut credi possit ex eodem archetypo descriptus esse.* C'est tout ce que l'on savait de ce manuscrit jusqu'à ces derniers temps. M. P. Batiffol l'a retrouvé à la Bibliothèque vaticane, où il porte le n° 1238 du fonds grec. V. *Bulletin critique* du 15 mars 1889, p. 112-115. De la collation faite par M. Batiffol il résulte que le ms. de Carafa se rapproche beaucoup plus de l'*Alexandrinus* que du *Vaticanus.*

(4) *Præter hos magno etiam usui fuerunt libri ex Medicea bibliotheca Florentiæ collati, qui Vaticanas lectiones multis locis aut confirmarunt aut illustrarunt.*

(5) *Machabæorum libri absunt ab hoc exemplari, atque item liber Genesis fere totus,.. et liber item Psalmorum, qui a psalmo* CV *usque*

On déclare encore s'être conformé scrupuleusement à l'exemplaire du Vatican, le seul qui soit par son titre selon les Septante (1). Le décret de Sixte V terminait la série de ces documents préliminaires : le pape prescrivait en termes absolus de recevoir l'Ancien Testament grec tel qu'il était contenu dans la présente édition, comme étant de nature à faciliter l'intelligence de la Vulgate et des anciens Pères (2). En réalité, l'Église catholique a une édition authentique de la Bible grec-

CXXXVIII *nimia vetustate mancus est. Sed hæc ex aliorum codicum collatione emendata sunt.* Une main plus récente a suppléé dans le ms. du Vatican ce qui manquait de la Genèse. Le texte est conforme à celui de Complute.

(1) *Sed libri Vaticani bonitas non tam ex horum codicum* (les mss. énumérés précédemment), *miro consensu perspecta est, quam ex eis locis qui partim adducuntur, partim explicantur ab antiquis sacris scriptoribus; qui fere nusquam hujus exemplaris lectiones non exhibent ac reponunt, nisi ubi aliorum interpretum locum afferunt, non Septuaginta. Quorum editio cum esset nova emendatione perpolienda, recte ad hujus libri normam, qui longe omnium antiquissimus* (on dit plus haut que le ms. a été copié *ante millesimum ducentesimum annum, hoc est ante tempora B. Hieronymi et non infra,* opinion adoptée par les critiques modernes) *solus juxta Septuaginta inscribitur* (argument allégué déjà par le cardinal Carafa, et dont la faiblesse n'a pas besoin d'être démontrée ; Tischendorf signale à ce propos, dans son édition des Septante I, XXIX la souscription des Proverbes dans le palimpseste de s. Éphrem : παροιμιαι σολομωντος παρα εβδομηκοντα) *perpolita est, vel potius rectissime liber ipse ad litteram quoad fieri potuit per antiquam orthographiam aut per librarii lapsus, est expressus. Nam vetus illa et jam obsoleta ejus ætatis scriptura aliquibus locis repræsenta ta non est, cum tamen in aliis omnibus, nisi ubi manifestus apparebat librarii lapsus, ne latum quidem unguem, ut aiunt, ab hujus libri auctoritate discessum sit, ne iis quidem quæ si minus mendo, certe suspicione mendi videbantur non carere.*

(2) *Volumus et sancimus ad Dei gloriam et Ecclesiæ utilitatem, ut Vestus Græcum Testamentum juxta Septuaginta ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur, quo potissimum ad latinæ vulgatæ editionis et veterum sanctorum Patrum intelligentiam utantur.* Le décret de Sixte V est daté du 8 octobre 1586.

que, comme elle a une édition authentique de la Vulgate latine (1).

Le texte des Septante occupait sept cent quatre vingt-trois pages in-folio, à deux colonnes, plus deux pages d'additions et de corrections. La distinction des chapitres y était marquée ; mais pas plus que dans les éditions précédentes, on n'y indiquait la distinction des versets. Il n'y avait pas de majuscules pour indiquer les noms propres au commencement des chapitres ou des phrases. A la fin des chapitres se trouvaient des notes signalant les variantes d'Aquila et des autres versions hexaplaires, ainsi que les leçons des Pères, des versions ou des manuscrits ; on y expliquait aussi les passages obscurs. La part principale dans la rédaction de ces notes appartient à Pierre Morin (2).

Nonobstant les protestations de conformité rigoureuse au manuscrit du Vatican, l'édition sixtine ne reproduit pas avec une fidélité absolue le texte de ce manuscrit. En fait, il y a peu de chapitres où les éditeurs ne s'en soient écartés en des points qui ne regardent pas l'orthographe et où il ne s'agit pas de corriger les fautes évidentes du copiste. Leur en faire un reproche serait méconnaître l'objet de leur travail et l'état de la science philologique à leur époque (3). Ils ne se proposaient pas de donner une édition critique du *Codex Vaticanus*, et personne alors ne publiait d'éditions critiques. Ils voulaient donner une édition des Septante : ils ont pris

(1) Ce fait n'est pas à négliger quand on disserte sur l'authenticité de la Vulgate latine. Il suffit de comparer la version des Septante et la Vulgate pour voir dans quelle mesure et dans quel sens l'une et l'autre peuvent être authentiques en même temps. V. *Histoire du Canon du N. T.* 266.

(2) Tischendorf, *V. T. græce,* I xxiv.

(3) Nestle. *Septuaginta studien,* cité par Swete. I, vii.

pour base de leur édition le manuscrit qu'ils jugeaient le meilleur et qui l'était en effet ; ils ont complété ce manuscrit et ils en ont aussi modifié le texte en certains endroits, sans doute d'après d'autres autorités et pour des motifs qu'il nous est difficile maintenant d'apprécier dans le détail.

L'édition sixtine n'en était pas moins et elle est restée jusqu'à nos jours la meilleure édition des Septante. Elle a été souvent reproduite par divers éditeurs. Le P. Jean Morin publia en 1628, à Paris, le texte de l'édition sixtine avec la version latine, essai de restitution de l'ancienne Vulgate, que Flaminius Nobilius avait fait imprimer à Rome en 1588. Pour la première fois, la distinction des versets était marquée dans le grec, d'après la Vulgate. Une édition de Londres, 1653, reproduite à Cambridge, 1665, à Amsterdam, 1683, à Leipzig, 1697, contient le texte de l'édition sixtine altéré par le mélange de leçons empruntées au texte de Complute et à l'édition aldine. Walton reproduit le texte de l'édition romaine (1) avec la version de Flaminius Nobilius dans la Polyglotte de Londres, 1657. Bos (Franeker, 1709) suit moins exactement l'édition sixtine : son texte se retrouve dans l'édition de Mill (Amsterdam, 1725), dans celle de Reineccius (1730 et 1757) et dans celle d'Oxford (1805). Mentionnons encore l'édition de Van Ess (Leipzig, 1824, plusieurs fois rééditée depuis, corrigée en 1855) ; celle de Jager (Paris, Didot, 1839) avec la version de Flaminius Nobilius. Ces éditions et d'autres qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ont été dépassées par celles de Tischendorf, dont nous parlerons plus loin.

Une édition des Septante, fondée sur le *Codex*

(1) Les variantes du ms. alexandrin sont indiquées, mais d'une façon incomplète.

Alexandrinus parut à Oxford, 1707-1720, par les soins de Grabe (1). L'éditeur suit son manuscrit de plus près qu'on n'avait fait dans l'édition sixtine pour le manuscrit du Vatican. Cependant il n'en adopte pas l'orthographe et il corrige les fautes de copiste, en prenant soin néanmoins de signaler la correction des plus importantes. Dans les passages où le texte du manuscrit avait été corrigé après coup, il adopte souvent la correction sans indiquer l'autre leçon, et réciproquement, si la correction porte à faux, il la passe sous silence en suivant la leçon primitive. Il reste d'ailleurs entre l'édition et le manuscrit un assez grand nombre de divergences qui ne procèdent pas d'un changement d'orthographe ou de corrections indispensables. Les lacunes du manuscrit Alexandrin étaient comblées au moyen des éditions antérieures, soit l'édition sixtine, soit celle de Complute ; mais ces compléments étaient imprimés dans un caractère particulier. Grabe voulut de plus imiter Origène et rétablir le texte hexaplaire : il marquait d'un astérisque les passages qu'il supposait ajoutés d'après Théodotion ou les autres interprètes au texte primitif des Septante, et d'un obèle, les passages du grec qui manquaient dans l'hébreu. On comprend que, dans ces conditions, l'édition de Grabe représente d'une manière assez imparfaite le *Codex Alexandrinus*. L'édition de Grabe a été reproduite par Breitinger (Zurich, 1730-1732), Reineccius (Leipzig, 1751), et dans l'édition de

(1) Voici le titre du premier volume (l'édition en comprend quatre, et les deux derniers ont paru après la mort de Grabe, par les soins de Fr. Lee) : *Septuaginta interpretum tomus I. continens Octateuchum ; quem ex antiquissimo MS. Codice Alexandrino accurate descriptum, et ope aliorum Exemplariorum, ac priscorum Scriptorum, præsertim vero Hexaplaris Editionis Origenianæ, emendatum atque suppletum, additis sæpe asteriscorum et obelorum signis, summa cura edidit Joannes Ernestus Grabe S. T. P.*

Moscou (1821). L'édition de Field (Oxford, 1859) est une révision de celle de Grabe, d'après le manuscrit Alexandrin (1).

Dans toutes ces éditions, comme d'ailleurs dans tous les manuscrits, on avait pour le livre de Daniel le texte de Théodotion. Le Daniel des Septante ne s'est rencontré jusqu'à présent que dans un seul manuscrit, le *Codex Chisianus* (bibliothèque Chigi, à Rome), manuscrit cursif du XIe siècle, publié pour la première fois à Rome, en 1772, par Simon de Magistris (2). Diverses éditions en ont été données depuis. Il suffit de mentionner la dernière qui est aussi la meilleure, celle de Cozza (*Sacr. Bibl. vetustiss. Fragm.* III, Rome, 1877).

Un travail considérable, dont le résultat fut médiocre, est la grande édition des Septante (3) qui fut commencée par Holmes et achevée par Parsons (Oxford, 1798-1827). Le texte est celui de l'édition sixtine ; mais on y a joint la collation d'un très grand nombre de manuscrits (environ trois cents), des éditions antérieures, des citations patristiques, et des anciennes versions dérivées des Septante. C'était une entreprise analogue à celle que Kennicott avait tentée pour l'Ancien Testament hébreu. D'immenses matériaux furent ainsi réunis. Par malheur, les collations avaient été faites souvent avec peu de soin, et le classement de ces données plus ou moins sûres laisse beaucoup à désirer. On peut prendre dans cette édition une idée générale de l'état du texte dans les manuscrits, mais non des éléments de critique suffisamment certains dans les détails (4).

(1) Tischendorf, *op. cit.* I, LV.

(2) L'édition avait été préparée surtout par Blanchini et Vincent de Regibus.

(3) *V. T. græcum cum variis lectionibus.*

(4) *Holmesianum... opus tanta negligentia curatum fuit, ut parum*

Tischendorf, qui a tant contribué aux progrès de la critique textuelle du Nouveau Testament, a rendu aussi de grands services à la critique des Septante par les éditions de la Bible grecque qu'il a données lui-même. Dans ces éditions, Tischendorf s'est contenté de réviser soigneusement le texte de l'édition sixtine en la purgeant des fautes incontestables que présentait le texte reçu ; mais il y a joint les variantes du *Codex Alexandrinus*, du *Friderico-Augustanus* et du palimpseste de saint Éphrem (1). La première édition parut en 1850 ; la seconde, pourvue d'une large introduction et augmentée du Daniel des Septante d'après l'édition de 1772, parut en 1856 ; deux autres éditions suivirent en 1860 et 1869 ; la cinquième fut publiée en 1875, après la mort de Tischendorf. Le Dr E. Nestle a complété l'œuvre de Tischendorf en y joignant, dans les éditions de 1880 et 1887, une collation de l'édition sixtine avec les manuscrits du Sinaï et du Vatican, complétée par

adjumenti inde sperandum sit in curiosam textus LXX investigationem... Evidenter mihi apparuit errasse sæpe Holmes ejusque continuatorem, errasse sæpe collatores assumptos, et tot tantaque esse sphalmata, plura interdum in uno versu, ut licet varietatem LXX fere totam summatim inde desumere liceat, exigua tamen sit fides singulorum testium, et ex malo habitu totius collationis dubii et incerti ex illo opere semper procedere debeamus in critica textus ejusque recensionum tractatione. Ceriani *(Mon. sacr. et prof. III,* XII*)*, cité dans Swete, I, IX.

(1) *Apparatus criticus si in promptu fuisset ejusmodi qui et multos maximeque antiquissimos testes complecteretur et lectionum varietatem plene atque accurate referret, arduum opus recensendi textum suscipi debebat ; certe enim poterat. At ejusmodi apparatum celebre Holmesianum opus non modo non præbet sed ne præparavit quidem... Propterea eam viam ingressus sum, ut textum per tria sæcula probatissimum repeterem, mutatis tantummodo quibus mutatione maxime opus esset, addita vero plena lectionis varietate ex tribus codicibus antiquissimis, quos fere solos utpote editos confidenter adhibere licebat.* Tischendorf, *op. cit.* I, XXIII.

l'indication des leçons de l'Alexandrin et du palimpseste de saint Éphrem toutes les fois qu'ils s'accordent avec le manuscrit du Sinaï ou celui du Vatican, ou bien avec tous les deux contre l'édition sixtine (1).

On doit aussi à Tischendorf la publication de manuscrits ou fragments de manuscrits qui fournissent des matériaux importants à la critique des Septante : fragments contenus dans le palimpseste de saint Éphrem (2) en 1845 ; édition du *Codex Sinaiticus* (3) en 1846 et 1862 ; édition du Psautier de Zurich, et de Daniel d'après le *C. Claromontanus* (4), en 1869 ; etc. (5). Le manuscrit Alexandrin, édité par Baber d'une façon assez défectueuse au commencement de ce siècle (1812-1828), a été reproduit tout récemment (1879-1883) par la photogravure (6). L'édition du *C. Vaticanus* préparée par le cardinal Maï (+1854) et publiée après sa mort en 1857 (7), n'était pas pleinement satisfaisante pour la critique : une édition meilleure a été donnée (1868-1881) par les soins de Vercellone (+ 1869) et de Cozza (8).

Tout dernièrement M. H. Barclay Swete, a commencé

(1) *V. T. græci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab* Eberardo Nestle. *Supplementum editionum quæ sixtinam sequuntur omnium, in primis Tischendorfianorum.* Cet ouvrage a été aussi publié à part.

(2) *Codex Ephræmi Syri rescriptus sive fragmenta utriusque Testamenti,* etc. I. Le tome II, publié le premier en 1843, contient les fragments du N. T.

(3) *C. Friderico Augustanus, C. Sinaiticus,* supr. cit.

(4) *Monumenta sacra inedita N. coll. supr. cit.*

(5) Autres éditions de mss. mentionnées plus haut, p. V. aussi les prolégomènes de l'édition des Septante et la liste des écrits de Tischendorf dans Gregory, *N. T. Græce III, Prolegomena,* 7-22.

(6) *Fac-simile of the Cod. Alexandrinus.* I-IV.

(7) *V. et N. T. ex antiquissimo cod. Vaticano,* I-V. (non terminée).

(8) *Bibliorum sacrorum græcus C. Vaticanus.* Sur cette édition, v. Swete, *op. cit.* I, XVIII.

de publier une édition manuelle des Septante, fondée sur le manuscrit du Vatican avec collation des principaux manuscrits onciaux (1). Cette édition dont il a paru deux volumes (livres historiques et sapientiaux) doit être suivie d'une autre contenant le même texte, mais pourvu d'un apparat critique beaucoup plus considérable : collation de tous les manuscrits onciaux, des manuscrits cursifs les plus importants, des versions anciennes, des citations de l'Ancien Testament qui ont été faites par Philon et les plus notables écrivains ecclésiastiques (2). Cette édition ne sera pas encore une édition critique des Septante ; mais il ne semble pas qu'on puisse faire mieux pour le moment.

Les travaux dont les Hexaples d'Origène ont été l'objet sont une contribution à la critique des Septante. Le plus ancien recueil des fragments hexaplaires est celui qui se trouve dans les notes de l'édition sixtine rédigées par Pierre Morin. Drusius (3) et Bos (4) y ajoutèrent peu de chose. L'édition donnée par Montfaucon (5) l'emporte de beaucoup sur tout ce qui avait précédé, soit par l'abondance soit par l'exactitude des données. Toutefois l'œuvre du savant bénédictin avait besoin sur certains points d'être révisée, et dans ces derniers temps, il est devenu possible de la compléter surtout au moyen des indications et des notes fournies par la version syro-hexaplaire dont nous parlerons plus

(1) T. I, 1887 ; T. II, 1891 (Cambridge, University Press).

(2) Swete, *op. cit.* I, XII. On a réservé pour la grande édition les questions qu'on a coutume de traiter dans les prolégomènes.

(3) *Veterum interpretum græcorum in totum V. T. fragmenta* (1622). V. Field. *Hexapla* I, III.

(4) *V. T. ex versione LXX interpretum etc. una cum scholiis etc., nec non fragmentis versionum Aquilæ, Symmachi et Theodotionis* (1709), V. Field, *op. cit.* I. IV

(5) *Origenis Hexaplorum quæ supersunt* (Paris, 1713).

loin. L'édition des fragments hexaplaires la meilleure et la plus complète qui existe actuellement est celle qui a été donnée par Field, en 1875 (1).

Nous avons dit en racontant l'histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament comment la question de la valeur critique des Septante pour la correction du texte hébreu traditionnel s'était posée au XVII[e] siècle et dans quel sens il convient de la résoudre. Afin que l'on puisse tirer de l'ancienne version grecque toutes les ressources qu'elle contient pour la critique de l'Ancien Testament, il est nécessaire de rétablir autant que possible le texte primitif des Septante et de bien connaître le caractère général de la version, ainsi que le caractère particulier de ses différentes parties.

Toutes les publications dont nous venons de parler sont à considérer comme des essais d'édition critique ou des recueils de matériaux. La marche à suivre pour préparer une édition définitive des Septante a été indiquée par P. de Lagarde († 1891), un des savants qui ont le plus contribué en ce siècle au progrès de la critique de l'Ancien Testament grec (2). Dans ses remarques sur la version grecque des Proverbes (3), publiées en 1863, cet auteur établissait les principes suivants qui ont été admis depuis par les critiques :

1° Tous les manuscrits des Septante présentent un texte qui est immédiatement ou médiatement le résultat d'un travail éclectique ; on ne peut rétablir que par un procédé éclectique le texte primitif, en se réglant sur la connaissance du style de chaque traducteur et en cher-

(1) A Oxford. Même titre que Montfaucon. Suppléments importants dans Pitra, *Analecta sacra* III, 555-578.

(2) Nous avons déjà cité et nous citerons encore quelques-uns de ses nombreux travaux.

(3) Cf. *Histoire du texte hébreu*, 199.

chant à discerner les variantes qui correspondent à un original sémitique de celles qui sont de simples altérations du grec.

2° Quand un verset ou une partie du verset se présentent en double traduction, traduction libre et traduction servile, la traduction la plus libre doit être jugée primitive.

3° Quand le grec présente deux leçons dont l'une correspond au texte massorétique et l'autre ne peut s'expliquer que par une différence de lecture dans l'original hébreu, celle-ci doit être considérée comme authentique.

Plus récemment P. de Lagarde a formulé en détail le programme à suivre pour faire une édition critique des Septante. La première chose à faire est de reconstituer les trois recensions qui d'après saint Jérôme avaient cours dans les Églises au IV[e] siècle. On ne peut pas s'en rapporter à un manuscrit, ce sont les familles entières de manuscrits qu'il faut comparer. Il faut d'abord chercher à rétablir le texte typique des trois grandes familles. Alors seulement, par la comparaison de ces trois textes, on pourra formuler des conclusions sur leur valeur respective comme représentants du texte primitif et procéder à la reconstitution de celui-ci. Il est évident qu'un tel programme ne peut être exécuté ni par un seul homme ni en peu d'années. Certains critiques l'ont jugé irréalisable. Ce serait avouer qu'il est impossible de rétablir le texte grec de l'Ancien Testament tel qu'il existait avant Origène; car la recension hexaplaire n'est pas plus que les autres un témoin absolument sûr du texte primitif, et il faudrait pour le moins reconstituer le texte de la recension hexaplaire.

Par quelle recension fallait-il commencer? P. de Lagarde a cru qu'il fallait prendre d'abord la mieux carac-

térisée, celle dont les témoins étaient les plus faciles à discerner, et pour laquelle des œuvres aussi étendues que celles de saint Jean Chrysostome et de Théodoret fournissaient un bon moyen de contrôle, la recension d'Antioche. Son intention était de rechercher ensuite et de publier la recension d'Hésychius. Malheureusement le premier volume des Septante selon Lucien (1) a seul paru en 1883. Dans un travail publié après la mort de l'auteur (2) et qui contient les cinq premiers chapitres des Juges selon le manuscrit du Vatican et selon l'Alexandrin, P. de Lagarde semble disposé à croire que le manuscrit du Vatican, suivi par les versions coptes, représenterait pour le livre des Juges la recension d'Hésychius, et l'Alexandrin, suivi par la version syro-hexaplaire le texte d'Origène. Il incline à voir dans ces deux textes des Juges non pas deux recensions, mais deux versions différentes, ce qui parait exagéré (3).

Diverses combinaisons plus ou moins sûres ont été émises dans ces derniers temps soit par Field et P. de Lagarde, soit par d'autres auteurs sur le classement des principaux manuscrits et des anciennes versions. On s'accorde sur les témoins principaux de la version de Lucien. On admet aussi que la plupart des manuscrits actuellement édités représentent plus ou moins le texte hexaplaire. Ses principaux témoins sont le *Codex Coislinianus*, le *Sarravianus*, le *Claromontanes* et la version syro-hexaplaire. Il ne parait pas que l'on soit arrivé touchant la recension d'Hésychius à des conclusions bien certaines. On s'accorde à dire qu'il faut la chercher dans

(1) *Librorum V. T. canonicorum pars prior græce* (Gœttingue).
(2) *Septuaginta Studien*, (Gœttingue, 1892) *supr. cit.*
(3) Cf. E. Nestle, *Theol. Literaturzeitung*, 3 sept. 1892, p. 443. Il s'agirait plutôt d'une révision du texte primitif d'après Théonotion.

les manuscrits qui sont en rapport avec les versions coptes et les citations scripturaires de saint Anathase et de saint Cyrille d'Alexandrie. M. Ceriani, à qui la critique biblique est redevable d'importantes publications, indique un manuscrit de Ferrare (XIV[e] siècle, 106 de Holmes), comme le meilleur représentant du texte égyptien (1).

La critique de la version des Septante comme version ne peut pas être beaucoup plus avancée que la critique du texte. Frankel a publié, en 1841, un travail d'ensemble sur l'ancienne version grecque (2). Cet auteur exagère la valeur critique du texte hébreu traditionnel en imputant à l'arbitraire ou à l'ignorance des interprètes grecs toutes les différences qui existent entre le texte massorétique et la version des Septante. Mais son livre contient d'excellentes observations sur les procédés suivis par les interprètes alexandrins. Des études nombreuses sur les diverses parties de l'Ancien Testament grec ont paru au cours de ce siècle et principalement dans ces derniers temps (3). Quelques unes ont pour auteurs des savants catholiques (4). On peut dire des meilleures que ce sont, à certains égards, des essais plutôt que des travaux définitifs, puisque la critique commence seulement à s'orienter parmi les témoins du texte. Malgré tout ce qui a été déjà fait, il est permis de penser, en considérant ce qui reste à faire, que la critique des Septante en est encore presque à ses débuts.

(1) *Le recensioni dei LXX e la versione della Itala,* dans les comptes-rendus de l'Institut lombard (1886), 2[e] série, t. XIX, f. IV. Cf. *Bulletin critique* du 16 mai 1886, p. 199.

(2) *Vorstudien zu der Septuaginta.*

(3) Indications bibliographiques dans Buhl, *op. cit.* 125.

(4) Notamment G. Bickell, *De indole ac ratione versione alex. in interpretando libro Jobi* (1862) ; Scholz, *Die alex. Uebersetzung d. B. Jesaias* (1878), *Der Masorethische Text und die LXX Uebersetzung d. B. Jeremias* (1875) ; etc.

Section IIe — Critique de la version des Septante.

Après ce qu'on vient de voir, il est manifeste qu'une critique complète et définitive ne saurait être faite pour le moment. Trop d'incertitudes environnent le sujet. Nous devons nous borner à exposer ici les ressources dont on dispose et la méthode à suivre pour étudier critiquement la version des Septante, et à porter un jugement d'ensemble sur son caractère et sa valeur, d'après les résultats qui semblent maintenant acquis à la science.

§ 1. *Ressources et méthode.*

Les témoins du texte des Septante se répartissent en trois catégories : les manuscrits, les anciennes versions faites sur le grec, les citations des Pères.

Nous avons donné plus haut un état sommaire des manuscrits. Ce sont évidemment les principaux témoins du texte, puisqu'ils le contiennent d'une manière suivie ; ce sont des témoins directs, tandis que les versions sont des témoins indirects ; ce sont des témoins complets, tandis que les citations des Pères, supposé qu'elles soient exactes, ne sont que des témoignages partiels. Mais ces témoins ont aussi leurs défauts. D'abord ils ne sont pas suffisamment anciens. Il n'y en a pas qui remontent au delà du IVe siècle de l'ère chrétienne : c'est à-dire que les plus anciens manuscrits sont postérieurs de quatre, cinq et même six siècles à la version qu'ils représentent ; et justement nous savons que le texte a subi, durant ce temps, des remaniements systématiques, qu'il s'était altéré avant ces remaniements, et que, par suite, tous les manuscrits nous donnent un texte qui

peut être inégalement corrompu, mais qui est toujours assez profondément altéré. De plus, tous ces manuscrits ne sont pas classés, au moins pour la plupart et jusqu'à ce jour, en familles nettement caractérisées. Il n'y a pas eu de massore pour la Bible des Septante. Les trois recensions qui, au dire de saint Jérôme, se partageaient le monde chrétien vers la fin du IV[e] siècle, n'ont pas été scrupuleusement gardées. Il y a eu des mélanges, des influences réciproques. C'est pour cette raison que les manuscrits des Septante présentent des variantes considérables et multiples. La différence atteint pour certains livres de telles proportions qu'on est obligé d'admettre l'existence de traductions diverses. Pour d'autres cas où l'unité primitive de la traduction ne paraît pas douteuse, on constate des divergences très importantes, comme entre le manuscrit du Vatican et l'Alexandrin pour les livres des Juges et de Samuel, ou très singulières, comme dans ce manuscrit cursif des Prophètes (1), signalé par le D[r] Cornill (2), qui a été influencé par la version d'Aquila et qui offre, entre autres variantes caractéristiques, vingt-huit passages où la particule hébraïque de l'accusatif (את) est représentée par par σύν. La première impression que donne la collation des manuscrits grecs est celle d'une confusion inextricable sur des points très nombreux. Une considération plus attentive des documents permet néanmoins de commencer un classement que les autres témoins, versions dérivées et citations, aident à poursuivre.

Nous avons d'abord les témoins indirects du texte complet, à savoir les versions anciennes qui ont été

(1) Holmes 62.
(2) *Ezechiel*, 78.

faites sur les Septante et dont les principales sont l'ancienne Vulgate latine, les versions coptes, la version éthiopienne, la version arménienne et la version syro-hexaplaire. Quelques-unes de ces versions sont plus anciennes que tous les manuscrits ; d'autres sont plus anciennes que la plupart d'entre eux. Chacune d'elles représente le texte des Septante sous une forme déterminée, à un moment donné de l'histoire, le temps précis où la version a été faite. Si ces versions avaient été conservées dans leur intégrité originelle, on pourrait dire que l'ancienne Vulgate latine représente le texte grec qui avait cours dans l'Église d'Occident vers la fin du II[e] siècle et au commencement du III[e] ; les versions coptes représenteraient le texte qui avait cours dans l'Église d'Alexandrie vers la même époque ; la version éthiopienne aurait des chances de représenter les Septante dans la recension d'Hésychius ; ce qu'on sait des origines de la version arménienne donnerait à penser qu'elle représente un texte mélangé des diverses recensions qui existaient au commencement du V[e] siècle ; quant aux parties connues de la version syro-hexaplaire, il est certain qu'elles représentent assez fidèlement le texte d'Origène. Mais il s'en faut bien que l'ancienne Vulgate latine soit un témoin facile à interroger. D'abord on ne la possède pas dans son entier ; on sait d'ailleurs qu'elle s'était altérée dans les manuscrits ecclésiastiques avant l'époque de saint Jérôme ; on n'est pas fixé sur ses origines et l'on ignore s'il a existé une ou plusieurs versions latines. Ce que l'on sait fort bien, par exemple, c'est que s'il y a eu seulement une version, celle-ci a subi des transformations telles qu'elles équivalent à l'existence de versions multiples. Voilà donc un témoignage utile, mais un témoignage confus qu'il faut éclaircir et discuter avant de l'employer. Les

deux principales versions coptes se trouvent dans des conditions fort analogues à celles de l'ancienne Vulgate, et elles n'ont pas encore été beaucoup étudiées. La version éthiopienne a subi des remaniements. La version arménienne est un témoin équivoque. D'où il suit que la critique trouve dans les versions des Septante un auxiliaire très précieux, mais qu'il faut savoir utiliser et dont il faut pour ainsi dire préparer le témoignage.

Les citations de l'Écriture qui sont faites dans les ouvrages de Philon, de Josèphe, dans le Nouveau Testament et chez les écrivains ecclésiastiques, sont aussi un moyen de critique très important. Celles de Philon, de Josèphe, du Nouveau Testament (quand elles viennent des Septante), des Pères apostoliques et des apologistes, procèdent de la version grecque telle qu'elle existait avant les recensions ; la littérature ecclésiastique plus récente sert de témoin au texte révisé. Le rapport qui existe entre les citations de tel Père et tel manuscrit ou catégorie de manuscrits, peut servir à retrouver le texte particulier de l'une ou l'autre des trois grandes recensions dont parle saint Jérôme. Mais ces témoignages sont partiels et souvent incertains. Les citations courtes peuvent être faites de mémoire et par à peu près : dans ce cas elles ne sauraient fournir une base solide à la critique, à moins que les auteurs n'insistent particulièrement sur la forme du texte, alléguant par exemple la présence de tel mot, ou insistant sur tel détail de rédaction pour appuyer certaines conclusions. Une simple variante qui peut s'expliquer par la liberté de la citation n'a donc pas beaucoup de signification pour la critique. Et d'autre part l'accord des citations avec le texte commun de la Bible grecque n'est pas toujours un témoignage sérieux en faveur de celui-ci,

parce que nos éditions des Pères sont fondées par fois sur des manuscrits où les citations bibliques ont été plus ou moins modifiées d'après le texte ordinaire. Ainsi, les citations de saint Justin ne sont guère utilisables quand le contexte ne les confirme pas. Notre texte de saint Justin provient d'un seul manuscrit où beaucoup de ces citations, surtout celles qui sont un peu étendues, ont été corrigées sur les Septante de Lucien (1). Les ouvrages patristiques où la critique textuelle peut puiser le plus grand nombre d'indications sûres sont les homélies ou les commentaires dans lesquels des livres ou des morceaux considérables de la Bible sont expliqués d'une manière suivie, parce que, dans ce cas, l'auteur avait à sa disposition un texte écrit et que les explications complètent les données fournies par les citations formelles. Dans les cas où l'on ne peut dire avec certitude si les citations sont faites de mémoire ou d'après un texte, leur ensemble, quand il s'agit d'œuvres un peu étendues, permet de savoir à quelle recension appartenait le texte dont l'auteur se servait ordinairement et de conclure que cette recension était employée à telle époque, dans telle Église. L'étude des citations scripturaires peut donc être féconde en résultats; mais on voit qu'elle est fort compliquée et qu'elle demande à être conduite avec beaucoup de prudence et de sagacité.

Il est évident que l'on ne peut songer à rétablir le texte primitif des Septante par une simple comparaison

(1) Hatch, *Essays*, 186-202. Bousset. *Die Evangeliencitate Justins* (1891) 18-32. On peut voir un exemple curieux de cette substitution de textes dans le Dialogue avec Tryphon, 73 (P. g. 6,648). S. Justin reproche aux Juifs d'avoir retranché les mots ἀπὸ τοῦ ξύλου dans le le psaume XCV (h. XCVI) 10, et ces mots ne sont pas dans le texte du psaume, à l'endroit où il se trouve reproduit en entier.

de tous les témoignages dont nous venons de parler, mais qu'il faut procéder avec ordre et classer les témoins. La simple comparaison des citations patristiques et des manuscrits peut servir à améliorer le texte sur certains points et pour certains livres. Ainsi une étude approfondie de la version copto-thébaine de Job donnerait de précieuses indications pour la reconstitution du Job des Septante, tel qu'on le lisait avant les interpolations des recenseurs. Mais pour l'ensemble de l'Ancien Testament grec, le programme fixé par P. de Lagarde s'impose à la critique. Pour atteindre le texte antérieur aux grandes recensions qui se partageaient le monde chrétien au IVe siècle, il faut fixer d'abord le texte de ces recensions. C'est à elles que se réfèrent directement les citations patristiques depuis la fin du IIIe siècle ; c'est d'elles que dépendent la plupart des versions, et les plus anciennes en ont subi après coup l'influence. Supposé qu'on pût rétablir entièrement par des témoignages directs le texte antérieur à Origène, on devrait encore, pour suivre l'histoire de la Bible grecque, reconstituer le texte des recensions. Mais c'est par les recensions que le texte primitif des Septante nous est transmis : il faut traverser les recensions pour le retrouver.

On a vu plus haut que les critiques modernes ont seulement commencé de rétablir le texte des recensions. Le classement des témoins n'est pas encore achevé.

Il a été possible, en comparant les citations de saint Jean Chrysostome et de Théodoret avec le texte des manuscrits, de reconnaître un certain nombre de témoins d'après lesquels on pourra sans doute rétablir en entier la recension de Lucien. Parmi les manuscrits onciaux le *codex Venetus* (1) appartiendrait à cette recension.

(1) *Supr. cit.* p. 64. Cf. Cornill, *Ezechiel* 15.

P. de Lagarde indique pour les livres historiques les manuscrits 19, 82, 93, 108 (*codex Vaticanus* 330) et 118 de Holmes-Parsons ; pour les Prophètes, les manuscrits 22, 36, 48, 51, 93, 144, 308. Les manuscrits 19, 93 et 108 (Lagarde : *h*, *m*, *d*), contiennent une double recension d'Esther. Les deux textes ont été reproduits par P. de Lagarde. Tous deux contiennennent les fragments deutérocanoniques, mais le premier texte (Εσθηρ α, dans l'édition de Lagarde) est notablement plus abrégé que l'autre, dont la teneur se rapproche beaucoup du grec ordinaire (dans les manuscrits A, B, S). Le roi de Perse a nom Assuérus dans le premier, Artaxerxès dans le second. Lequel de ces deux textes représente la recension de Lucien ? les deux procèdent-ils de lui ? Les particularités caractéristiques du premier obligent à y voir le travail personnel d'un recenseur (1).

P. de Lagarde observe encore, dans l'édition qu'il a donnée des cinq premiers chapitres des Juges d'après le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus* (*Septuagintastudien*, *supr. cit.*) que les témoins de Lucien (*d*, *h*) s'accordent généralement avec l'*Alexandrinus*. Les fragments d'une ancienne version latine édités par Vercellone (2), les citations de saint Augustin et la version arménienne s'accordent aussi avec les mêmes témoins. Saint Augustin fait à propos de *Juges* III, 31 une observation assez curieuse (3) :

Et post eum surrexit Samegar filius Aneath et percussit alienigenas in sexcentos viros præter vitulos boum, et salvavit Israel... Non habet autem interpretatio ex hebræo præter vi-

(1) S. Jean Chrys. paraît citer la recension plus courte (*Esth.* VI, 25) *Ad pop. Antioch. hom* 3 (P. g. 49, 50).

(2) *Variæ lectiones*, I. Ces fragments viennent d'un ms. de la Vulgate (*C. Legionensis*, IXe siècle).

(3) *Quaest. in Heptateuchum*, VII (P. l, 34, 801).

tulos boum, *sicut ista quœ secundum septuaginta est ; sicut habet illa ex hebræo* vomere occisos sexcentos viros, *quod ista non habet.*

Or les manuscrits donnent :

B. καὶ ἐπάταξεν τοὺς ἀλλοφύλους εἰς χ ἄνδρας ἐν τῷ ἀροτρόποδι τῶν βοῶν.

A. καὶ ἐπάταξεν τοὺς ἀλλοφύλους εἰς ἑξακοσίους ἄνδρας ἐν τῷ ἀρατρόποδι ἐκτὸς μοσχω (lire μόσχων) βοῶν.

h, d (Lucien) .καὶ ἐπάταξε τοὺς ἀλλοφύλους εἰς ἑξακοσίους ἄνδρας ἐκτὸς μόσχων τῶν βοῶν.

Ainsi la leçon que saint Augustin présente comme celle des Septante, c'est à-dire la leçon de l'ancienne version latine, est conforme au texte de Lucien. La leçon du *Vaticanus* se trouve être conforme à la nouvelle Vulgate ; elle paraît avoir existé dans les manuscrits grecs avant Origène (1), qui la cite comme leçon des Septante ; c'est aussi la leçon donnée par Théodotion.

L'*Alexandrinus* donne les deux leçons mêlées. La leçon du *Vaticanus*, d'ailleurs inexacte comme traduction de l'hébreu, paraît avoir été introduite à la place de celle qui nous a été conservée par Lucien et que l'on jugeait erronée. Il est vrai que la leçon ἐκτὸσ μόσχων ne semble pas procéder de l'autre par voie d'altération, mais venir d'une fausse lecture de l'hébreu (מבּרעדי, au lieu de במלמד). Pour cette raison même, elle a chance d'être primitive. Il peut donc y avoir dans la recension de Lucien des lectures particulières qui lui sont bien antérieures.

L'affinité qui existe entre la recension de Lucien et les anciennes versions latines a été signalée déjà par plusieurs critiques (2). Il faut croire que ces versions

(1) V. *In Jud. hom.* III (P. g. 12, 97) : *Et percussit Semegar Allophylos in sexcentis viris, in stiva vel pede aratri.*

(2) Ceriani, pour le texte des Lamentations, *Monumenta sacra et profana* I, xvi (1861) ; Vercellone, *op. cit.* (1860. 1864) a signalé la

ont été faites ou revisées sur des manuscrits apparentés à ceux qui ont servi de base à la recension de Lucien. On lit, par exemple dans saint Cyprien (5) :

Et suscitabo mihi sacerdotem fidelem, qui omnia quæ sunt in corde meo faciet, et ædificabo ei domum fidelem, et transibit in conspectu christorum meorum cunctis diebus : et erit, qui remanserit in domo tua, veniet adorare in obolo pecuniæ et in pane uno (I *Sam.* II, 35-36).

B. διελεύσεται ἐνώπιον χριστοῦ μου..... ὁ περισσεύων ἐν οἴκῳ ἥξει προσκυνεῖν αὐτῷ ὀβόλοῦ ἀργυρίου.

A..... πᾶς ὁ περισσεύων ἐν οἴκῳ σου ἥξει προσκυνῆσαι αὐτῷ ὀβολοῦ ἀργυρίου καὶ ἐν ἄρτῳ εν (lire ἑνί).

Lucien. διελεύσεται ἐνώπιον τῶν χριστῶν μου. .. πᾶς ὁ ὑπολελειμμένος ἐν τῷ οἴκῳ σου ἥξει προσκυνῆσαι αὐτῷ ἐν ὀβολῷ ἀργυρίου καὶ ἐν ἄρτῳ ἑνί.

Saint Cyprien (1). *Et respondit sacerdos ad David et dixit : Non sunt panes profani in manu mea, nisi panis sanctus unus; si observati sunt pueri a muliere, manducabunt* (I *Sam.* XXI, 5).

B. οὐκ εἰσὶν ἄρτοι βέβηλοι ὑπὸ τὴν χεῖρά μου, ὅτι ἀλλ' ἢ ἄρτοι ἅγιοί εἰσιν· εἰ πεφυλαγμένα τὰ παιδάριά ἐστιν ἀπὸ γυναικός, καὶ φάγεται.

A..... ἄρτος ἅγιός ἐστιν .... παιδία εἰσιν πλὴν ἀπὸ γυναικός.....

Lucien .... εἰ μὴ ὁ ἄρτος ὁ ἅγιος .εἰ ἔστι τὰ παιδάρια πεφυλαγμένα ἀπὸ γυναικός, καὶ φάγονται.

Saint Cyprien (2). *Et indignatus est* (*inquit*) *Dominus in omni semine Israel et dimovit eos, et dedit eos in direptionem donec abjiceret eos a facie sua, quia dissipatus est Israel a domo David, et constituerunt sibi regem Hieroboam filium Nabat* (II *Rois* XVII, 20-21).

parenté des fragments de l'ancienne Vulgate (*supr. cit.* n. 1) avec les mss. 19, 82, 93, 108, de Holmes. V. Driver. *The Books of Samuel* LXXIX-LXXXII (cf. LIII), plusieurs passages de l'ancienne Vulgate comparés avec le texte de Lucien.

(5) *Testimon*, I, 17. Éd. Hartel, 1, 50-51.

(1) *Testim.* III, 32. Hartel, I, 146.

(2) *Ep.* LXIX. Hartel, I, 754.

B. καὶ ἀπεώσαντο τὸν κύριον ἐν παντὶ σπέρματι Ἰσραήλ..... ὅτι πλὴν Ἰσραὴλ ἐπάνωθεν (?) οἴκου Δαυείδ, καὶ ἐβασίλευσαν τὸν Ἱεροβοὰμ υἱὸν Ναβάτ.

Lucien. καὶ ἐθυμώθη κύριος ἐπ᾽αὐτοῖς..... πλὴν ὅτι ἐρράγη ὁ Ισραὴλ ἀπὸ τοῦ οἴκου Δαυίδ, καὶ ἐβασίλευσαν ἐφ᾽ ἑαυτοὺς τὸν Ἱεροβοάμ.....

Ces rapprochements doivent paraître suffisamment instructifs.

Il y aurait lieu de comparer la recension de Lucien avec les fragments hexaplaires, afin de connaître la méthode que le recenseur a suivie pour introduire dans le texte ecclésiastique les mots ou passages de l'hébreu qui n'étaient pas dans les Septante. Si l'on en juge par les passages importants du premier livre de Samuel qui ont été ajoutés après coup à la version des Septante et qui se trouvent maintenant dans beaucoup de manuscrits grecs, Lucien se sera servi des interpolations pratiquées par Origène dans la recension hexaplaire, car son texte ressemble beaucoup au texte commun tel qu'on le trouve, par exemple, dans le manuscrit Alexandrin. On nous permettra de citer un texte assez long pour que l'on puisse aisément se rendre compte du rapport qui existe entre Lucien et les manuscrits qui relèvent plus directement de la recension hexaplaire.

I. *Sam.* XVII, 12-31.

Lucien	Manuscrit A.
12. καὶ Δαυὶδ υἱὸς ἀνδρὸς Ἐφραθαίου. οὗτος ἐκ βηθλέεμ Ἰούδα, καὶ ὄνομα αὐτῷ Ἰεσσαί, καὶ αὐτῷ ὀκτὼ υἱοί. καὶ ὁ ἀνὴρ πρεσβύτερος ἐν ἡμέραις Σαούλ, ἐληλυθὼς ἐν ἔτεσιν.	καὶ εἶπεν Δαυεὶδ υἱὸς ἀνθρώπου Ἐφραθαίου . . . . καὶ ὁ ἀνὴρ ἐν ταῖς ἡμέραις Σαοὺλ πρεσβύτερος ἐληλυθὼς ἐν ἀνδράσιν.

Dans ce premier verset, l'Alexandrin garde la trace de l'interpolation. Les mots καὶ εἶπεν sont en réalité le commencement du verset 32 ; mais dans le grec primitif ils suivaient immédiatement le verset 11. Ils ne correspondent à rien dans l'hébreu actuel, que nos deux interprétations serrent de près. On remarquera la variante de Lucien, ἐν ἔτεσιν, ce qui suppose dans l'hébreu בשנים, leçon bien meilleure que celle de l'hébreu massorétique באנשים, suivie par l'Alexandrin. La lecture de Lucien est appuyée par la Peschito.

13. καὶ ἐπορεύθησαν οἱ τρεῖς υἱοὶ	. . . .
Ἰεσσαὶ οἱ μείζονες ὀπίσω Σαοὺλ εἰς	οἱ μείζονες ἐπορεύθησαν ὀπίσω .
τὸν πόλεμον, καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα	πόλεμον καὶ ὄνομα τῶν υἱῶν αὐτοῦ
τῶν τριῶν υἱῶν αὐτοῦ τῶν πορευ-	. . . .
θέντων εἰς τὸν πόλεμον· Ἐλιὰβ ὁ	. . . .
πρωτότοκος αὐτοῦ, καὶ ὁ δεύτερος	. . δεύτερος αὐτοῦ Ἀμιναδάβ,
Ἀβιναδάβ, καὶ ὁ τρίτος Σαμαά.	καὶ ὁ τρίτος αὐτοῦ Σαμμα.

La répétition du mot ἐπορεύθησαν dans l'Alexandrin est autorisée par l'hébreu. Mais la Peschito ne le répète pas plus que Lucien. Le singulier ὄνομα est conforme à l'hébreu ; le pluriel ὀνόματα donné par Lucien est conforme à la Peschito.

14. καὶ Δαυὶδ αὐτὸς ὁ νεώτατος.	. . . αὐτός ἐστιν ὁ νεώτερος.
καὶ οἱ τρεῖς οἱ μείζονες	. . . .
ἐπορεύθησαν ὀπίσω Σαούλ.	. . . .
15. καὶ Δαυὶδ ἀπῆλθε καὶ ἀνέστρε-	. . ἀπῆλθεν. . . . . .
ψεν ἀπὸ Σαούλ, ποιμαίνειν τὰ	ἀπὸ τοῦ Σαούλ, ποιμαίνων . .
πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐν βη-	. . . .
θλέεμ.	. . . .
16. καὶ προσῆγεν ὁ ἀλλόφυλος	καὶ προῆγεν. . . . . . .
ὀρθρίζων καὶ ὀψίζων, καὶ ἐστηλώθη	. . . .
ἐναντίον Ἰσραὴλ τεσσαράκοντα ἡ-	. . . .
μέρας.	. . . .

Les mots ἐναντίον Ἰσραὴλ (v. 16) sont omis dans l'Alexandrin, conformément à l'hébreu.

17. καὶ εἶπεν Ἰεσσαὶ Δαυὶδ τῷ	. . πρὸς Δαυεὶδ Λαβὲ δὴ .
υἱῷ αὐτοῦ Λαβὲ δὴ τοῖς ἀδελφοῖς	. . . .
σου τὸ οἰφὶ τοῦ ἀλφίτου τούτου,	σου οἰφεὶ τούτου . . . . .
κ. τοὺς δέκα ἄρτους τούτους,	καὶ δέκα. . . . .
καὶ δράμε εἰς τὴν παρεμβολὴν	καὶ διάδραμε . . . . . .
πρὸς τοὺς ἀδελφούς σου.	καὶ δὸς τοῖς ἀδελφοῖς σου.

Les leçons de Lucien τῷ υἱῷ αὐτοῦ, τοῦ ἀλφίτου, sont conformes à l'hébreu. L'addition de l'Alexandrin, καὶ δός, n'est pas non plus justifiée.

18. καὶ τὰς δέκα τρυφαλίδας τοῦ	. . . στρυφαλίδας (?) . .
γάλακτος ταύτας εἰσοίσεις τῷ	τοῦ γάλακτος τούτου . . . .
χιλιάρχῳ, καὶ τοὺς ἀδελφούς σου	χειλεάρχῳ . . . .
ἐπισκέψει εἰς εἰρήνην, καὶ τὸ	ἐπισκέψῃ εἰς εἰρήνην καὶ ὅσα ἂν
ἐρουβὰ αὐτῶν λήψει, καὶ εἰσοίσεις	χρήζωσιν γνώσῃ.
μοι τὴν ἀγγελίαν αὐτῶν.	

La leçon ταύτας est confirmée par l'hébreu. On doit observer que Lucien présente une double traduction de la finale. Aucune des deux ne semble venir d'Aquila, Symmaque ou Théodotion. La dernière est celle du targum et de la Peschito. La leçon donnée par l'Alexandrin paraît être celle de Théodotion (1). La leçon de Lucien, avec le mot ἐρουβά, qui est une simple transcription de l'hébreu, paraît lui appartenir en propre.

19. καὶ Σαοὺλ καὶ αὐτοὶ καὶ	καὶ Σαοὺλ αὐτὸς καὶ πᾶς ἀνήρ. .
πᾶς ἀνὴρ Ἰσραὴλ ἐν τῇ κοιλάδι	. . . .
τῆς δρυὸς πολεμοῦντες μετὰ	. . . .
τῶν ἀλλοφύλων.	. . . .

(1) V. Field, *op. cit.* I, 516.

La leçon καὶ αὐτοὶ est confirmée par l'hébreu.

20. καὶ ὤρθρισε Δαυὶδ τὸ πρωΐ,	καὶ ὤρθρισεν . . . .
καὶ ἀφῆκε τὰ πρόβατα ἐπὶ φύλακι	καὶ ἀφῆκεν τὰ πρόβατα φύλακι
καὶ ἔλαβε καὶ ἀπῆλθε καθ' ἃ	καὶ ἔλαβεν καὶ ἀπῆλθεν . . .
ἐνετείλατο αὐτῷ Ἰεσσαί. καὶ ἦλθεν	. . . .
εἰς τὴν παρεμβολὴν καὶ εἰς τὴν δύ-	εἰς τὴν στρογγύλωσιν καὶ
ναμιν τὴν ἐκπορευομένην εἰς τὸν πό-	δύναμιν. . . . . εἰς τὴν
λεμον καὶ ἠλάλαξαν ἐν τῷ πολέμῳ	παράταξιν . . . . .

Ici les deux textes suivent de près l'hébreu. La leçon de Lucien, εἰς τὴν παρεμβολήν, est conforme à la Peschito.

21. καὶ παρετάξαντο οἱ υἱοὶ	καὶ παρετάξαντο Ἰσραὴλ
Ἰσραὴλ καὶ οἱ ἀλλόφυλοι παράταξιν	. . . .
ἐξ ἐναντίας παρατάξεως.	. . . .

L'omission de οἱ υἱοὶ dans l'Alexandrin est justifiée par l'hébreu.

22. καὶ ἀπέθετο Δαυὶδ τὰ σκεύη	καὶ ἀφῆκεν Δαυεὶδ. . . . .
αὐτοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπὶ χεῖρα τοῦ	. . . . ἐπὶ χεῖρα
σκευοφύλακος καὶ ἔδραμεν εἰς τὴν	φύλακος . . . .
παρεμβολὴν καὶ εἰς τὴν παράταξιν	παράταξιν καὶ ἦλθεν
τοῦ πολέμου καὶ ἠρώτησε τοὺς	καὶ ἠρώτησεν τοὺς
ἀδελφοὺς αὐτοῦ τὰ εἰς εἰρήνην.	ἀδελφοὺς αὐτοῦ εἰς εἰρήνην.

La leçon σκευοφύλακος est conforme à l'hébreu ; mais la formule εἰς τὴν παρεμβολὴν καὶ εἰς τὴν παράταξιν τοῦ πολέμου représente une double traduction du même mot hébreu. La leçon de l'Alexandrin καὶ ἦλθεν est conforme à l'original. Mais la Peschito n'a pas traduit non plus l'hébreu ויבא.

23. αὐτοῦ λαλοῦντος μετ' αὐτῶν,	καὶ αὐτοῦ . . . .
καὶ ἰδοὺ ὁ ἀνὴρ ὁ μεσσαῖος	ἰδοὺ ἀνὴρ ὁ ἀμεσσαῖος
ἀνέβαινεν, ὄνομα αὐτῷ Γολιάθ,	ἀνέβενεν (ἀνέβαινεν), Γολιὰθ ὁ
ὁ Φυλιστιαῖος ἐκ Γέθ, ἐκ τῆς	Φιλιστιαῖος ὄνομα αὐτῷ ἐκ Γέθ,

παρατάξεως τῶν ἀλλοφύλων, καὶ	ἐκ τῶν παρατάξεων . . . .
ἐλάλησε κατὰ τὰ ῥήματα ταῦτα.	. . . .
καὶ ἤκουε Δαυίδ,	καὶ ἤκουσεν. . . . . . .

Le mot ἀμεσσαῖος est sans doute une fausse lecture de μεσσαῖος (μεσαῖος). Pour la suite, l'Alexandrin s'attache de plus près que Lucien à la disposition des mots dans l'hébreu. Le pluriel παρατάξεων est conforme à l'original.

24 καὶ πᾶς ἀνὴρ Ἰσραήλ. καὶ ἐν	. . . . . . Ἰσραὴλ ἐν
τῷ ἰδεῖν αὐτοὺς τὸν ἄνδρα	. . . .
ἐφοβήθησαν σφόδρα, καὶ ἔφυγον	καὶ ἔφυγον ἐκ προσώπου αὐτοῦ,
ἐκ προσώπου αὐτοῦ.	καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα.

Pour ce verset, la lecture de l'Alexandrin est rigoureusement conforme à l'hébreu, sauf l'omission de καὶ après Ἰσραήλ. La Peschito présente à la fin la même inversion que Lucien.

25. καὶ εἶπεν ἀνὴρ ἐξ Ἰσραήλ	. . . . . ἀνὴρ Ἰσραήλ
Εἰ ἑωράκατε τὸν ἄνδρα τὸν	. . . .
ἀναβαίνοντα τοῦτον ὅτι ὀνειδίσαι	. . ονιδισεν (ὀνειδίσαι ?)
τὸν Ἰσραὴλ ἀνέβη ; καὶ ἔσται ὁ	. . . . ἔσται
ἀνὴρ ὃς ἂν πατάξῃ αὐτόν, πλουτιεῖ	ἀνὴρ . . . . πλουτίσει
αὐτὸν ὁ βασιλεὺς πλούτῳ μεγάλῳ,	. . . . . πλοῦτον μέγαν
καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ δώσει αὐτῷ	. . . .
καὶ τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ	. . . .
ποιήσει ἐλεύθερον ἐν τῷ Ἰσραήλ.	. . . .

L'omission de ἐξ devant Israël, et l'accusatif πλοῦτον μέγαν correspondent plus exactement à l'hébreu.

26. καὶ εἶπε Δαυὶδ πρὸς ἄνδρας	καὶ εἶπεν . . . .
τοὺς παρεστῶτας αὐτῷ λέγων Τί	τοὺς συνεστηκότας μετ' αὐτοῦ. .
ποιηθήσεται τῷ ἄνδρι ὃς ἂν πα-	. . . . πατάξει
τάξῃ τὸν ἀλλόφυλον ἐκεῖνον καὶ	. . . .
ἀφέλῃ ὄνειδος ἀπὸ Ἰσραήλ ; ὅτι	. . ἀφέλει ὀνειδισμόν. . .

τίς ἐστιν ὁ ἀλλόφυλος ὁ ἀπερίτμη-	. τίς ἀλλόφυλος. . .
τος οὗτος ὅς ὠνείδισε παράταξιν	. . αὐτὸς ὅτι ὠνείδισεν . .
θεοῦ ζῶντος;	. . . .

La leçon συνεστηκότας μετ' αὐτοῦ est calquée sur l'hébreu; de même l'omission de ἐστιν et l'emploi de ὅτι au lieu de ὅς. Les leçons correspondantes de Lucien s'accordent mieux avec la Peschito qu'avec l'hébreu.

27. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ λαὸς κατὰ τὸ	. . . .
ῥῆμα τοῦτο λέγων Οὕτως ποιηθή-	. . . .
σεται τῷ ἄνδρι ὃς ἐὰν πατάξῃ αὐτόν.	. . . ὃς ἂν πατάξει . .
28. καὶ ἤκουσεν Ἐλιὰβ ὁ ἀδελφὸς	. . . .
αὐτοῦ ὁ μείζων ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν	. . . .
πρὸς τοὺς ἄνδρας, καὶ ὠργίσθη θυ-	. . . .
μῷ Ἐλιὰβ ἐν τῷ Δαυὶδ καὶ εἶπεν	. . . .
Ἵνα τί τοῦτο κατέβης; καὶ ἐπὶ	. . . .
τίνα ἀφῆκας τὰ μικρὰ προβάτια	. . . . πρόβατα
ἐκεῖνα ἐν τῇ ἐρήμῳ; ἐγὼ οἶδα	. . . .
τὴν ὑπερηφανίαν σου καὶ τὴν κακίαν	. . . .
τῆς καρδίας σου, ὅτι ἕνεκεν τοῦ	. . . .
ἰδεῖν τὸν πόλεμον κατέβης.	. . . .
29. καὶ εἶπε Δαυὶδ Τί ἐποίησα νῦν;	καὶ εἶπεν . . . .
οὐχὶ ῥῆμά εστιν; καὶ ἀπέστρεψεν	. . . .
ἀπ' αὐτοῦ εἰς μέρος ἕτερον, καὶ εἶπεν	παρ' αὐτοῦ εἰς αιναντιον (ἐναντίον)
οὕτως. καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ κατὰ	ἑτέρου καὶ εἶπεν κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦ-
τὸ ῥῆμα τὸ πρότερον.	το. καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ λαὸς κατὰ
	τὸ ῥῆμα τοῦ πρώτου.

Dans ce dernier verset l'Alexandrin suit l'hébreu mot à mot. La leçon de Lucien εἰς μέρος ἕτερον est conforme à la Peschito. L'omission de ὁ λαὸς n'est autorisée ni par l'hébreu ni par le syriaque.

31. καὶ ἠκούσθησαν οἱ λόγοι	. . . .
Δαυὶδ οὓς ἐλάλησεν, καὶ	οὓς ἐλάλησεν Δαυεὶδ . . . .
ἀνηγγέλησαν ἐνώπιον Σαούλ.	. . . . ὀπίσω Σαούλ. .
καὶ παρέλαβον αὐτὸν καὶ	καὶ παρέλαβεν αὐτόν.
εἰσήγαγον πρὸς Σαούλ .	. . .

Sauf pour la leçon ὀπίσω, qui doit être fautive, l'Alexandrin est conforme à l'hébreu. Lucien donne à la fin du verset une double traduction de la même formule hébraïque : la première est celle de l'Alexandrin, et la seconde est conforme à la Peschito, avec cette différence que les verbes sont au pluriel et qu'on ajoute à la fin πρὸς Σαούλ.

La comparaison des autres passages du même genre qui se rencontrent dans la suite du livre fournit les mêmes résultats. Les additions complémentaires des Septante n'ont pas été ajoutées dans la recension de Lucien au moyen d'une traduction distincte de celle qui se trouve dans les manuscrits grecs des autres recensions. Dans la recension hexaplaire, ces suppléments viennent de Théodotion. Lucien a-t-il puisé directement dans Théodotion, ou bien a-t-il simplement retouché les interpolations d'Origène ? Cette dernière hypothèse semble plus vraisemblable. Mais dans les endroits où il s'écarte du texte commun, Lucien ne se rapproche pas de l'hébreu, du moins le plus ordinairement. Ce n'est donc pas en se réglant sur le texte hébreu traditionnel que Lucien a remanié le texte grec qu'il avait sous la main.

Aurait-il connu et employé la Peschito ? Rien ne s'y oppose. Nous venons de constater entre cette version et Lucien des rapports qui s'expliqueraient aisément par la dépendance de celui-ci à l'égard de celle-là. Il serait facile de multiplier les exemples :

Lucien.	Manuscrit A.
I *Sam*. XVII, 55. πρὸς 'Αβεννὴρ	. . . .
τὸν ἄρχοντα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.	. . τῆς δυνάμεως.
Ibid. οὐκ οἶδα.	εἰ οἶδα.
57. πατάξας.	τοῦ πατάξαι.

XVIII, 3. ὅτι ἠγάπησεν.	ἐν τῷ ἀγαπᾶν.
4. καὶ ἕως τῆς ῥομφαίας αὐτοῦ καὶ τοῦ τόξου καὶ τῆς ζώνης αὐτοῦ,	. . . . καὶ ἕως τοῦ τόξου αὐτοῦ καὶ ἕως τῆς ζώνης αὐτοῦ.
II *Sam.* XXII, 2. Ἀγαπήσω σε κύριε, ἰσχύς μου.	Manque dans B, A.
καὶ διασώζων με.	καὶ ἐξαιρούμενός με ἐμοί. A, B.
3 ἐξ ἀσεβῶν	ἐξ ἀδίκου. A, B.
7. ἐπεκαλεσάμην.	ἐπικαλέσομαι. A, B.
ἐβόησα.	βοήσομαι. A, B.
ἤκουσεν.	ἐπακούσεται. A, B.

Dans tous ces cas, pris sur un petit nombre de versets, Lucien s'accorde avec la Peschito contre le grec ordinaire et l'hébreu. Toutefois le problème demanderait à être étudié de plus près. Plusieurs critiques soupçonnent la Peschito d'avoir été révisée sur le grec (1). Si cette hypothése est fondée, c'est la recension d'Antioche ou les manuscrits d'où cette recension procède qui ont le plus de chance d'avoir influencé la version syriaque.

On a remarqué (1) déjà que la recension de Lucien présente un assez grand nombre de leçons propres qui peuvent servir à corriger le texte massorétique. Dans les livres de Samuel, Lucien a gardé la véritable lecture des noms propres Isbaal et Miphibaal (2) (Isboseth et

(1) La plupart des rapprochements signalés plus haut entre Lucien et la Peschito se rapportant à des passages qui manquaient d'abord en grec et pour lesquels Lucien s'écarte du texte hexaplaire et de l'hébreu traditionnel, il semble que le recenseur a dû s'appuyer sur une autorité, en sorte que les chances de priorité sont plus grandes pour la Peschito. Mais le travail de Lucien peut n'avoir été influencé qu'indirectement par la version syriaque.

(1) V. par ex. Driver, *op. cit.* LII.

(2) Εἰσβαάλ, Μεμφιβαάλ. On trouve aussi *Isbal* et *Memphibaal* dans l'ancienne Vulgate (fragments d'un ms. de Léon édités par Vercellone, *Variæ lectiones* II, cités par Driver, *op. cit.* LXXX).

Miphiboseth). Nous avons signalé, en faisant la critique du texte hébreu (3), l'importante leçon εἰς γῆν χεττιεὶμ. Καδής, au second livre de Samuel, XXIV, 6. Telle conjecture des critiques modernes s'est trouvée confirmée par la recension de Lucien (4). Au point de vue de la critique du texte hébreu, il importe assez peu que ces leçons importantes proviennent d'anciens manuscrits de la version grecque, ou de manuscrits hébreux qui auraient gardé un meilleur texte que celui des Massorètes et qui auraient influencé directement ou indirectement le travail de Lucien. Mais la question mériterait d'être étudiée pour l'histoire des Septante (5).

Il est à souhaiter que la recension de Lucien soi éditée entièrement et que la publication de P. de Lagarde soit complétée. Ce savant a donné le texte des livres historiques (à l'exception de Tobie, Judith, les Machabées), sans aucun apparat critique, si ce n'est pour le livre d'Esther, où la collation de trois manuscrits (*d*, *h*, *m*,) est jointe à la recension la plus courte, et celle des manuscrits A, B, S à la recension la plus longue. Une édition où seraient indiquées les principales variantes des manuscrits appartenant à la recension de Lucien et celles qu'on trouve dans les écrits des Pères qui ont employé le même texte aurait sa raison d'être. On

(3) V. *Hist. du texte hébreu*, 281.

(4) Par ex., la conjecture de Graetz ביבלעם au lieu de קבלעם, II *Rois* XV, 10, est confirmée par Lucien, ἐν Ἰεβλαάμ. Driver, *op. cit.* LII.

(5) Ces leçons utilisables pour la correction du texte massorétique peuvent avoir existé dans certains manuscrits des Septante avant Lucien. L'accord fréquent de l'ancienne Vulgate (dans un témoin tel que S. Cyprien) avec la recension d'Antioche permet de le penser. Les leçons du texte commun, qui s'accordent avec l'hébreu traditionnel, pourraient être moins anciennes et avoir été introduites après coup dans les Septante d'après l'hébreu plus récent.

pourrait utiliser pareillement certaines notes de la version syro-hexaplaire (1).

Les critiques modernes, nous l'avons vu, ne sont pas très fixés sur le caractère de la recension d'Hésychius non plus que sur son rapport avec les autres, principalement avec la recension hexaplaire, ni même sur ses témoins. On pense qu'il faut chercher cette recension dans les œuvres de saint Cyrille, dans les versions coptes, dans la version éthiopienne. Une chose paraît cependant certaine ou du moins vraisemblable, c'est que la recension d'Hésychius dépend à certains égards de la recension hexaplaire et qu'elle s'en écarte beaucoup moins que la recension de Lucien.

Nous croyons utile, pour mieux faire comprendre en quoi consiste cette dépendance, de reproduire ici la collation du texte qui sert de base au commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie pour les trois premiers chapitres d'Isaïe, en indiquant les manuscrits de l'édition Holmes qui s'accordent avec saint Cyrille.

Is. I, 6. οὐκ ἔστιν ἐπ' αὐτοῖς ὁλοκληρία. Omis dans B (A et S).

D'après le commentaire, il semble que saint Cyrille n'avait pas non plus ce membre de phrase dans son texte (2). Les manuscrits de Holmes, 26, 49, 106, 144, 301 ne l'ont pas davantage.

Is. I, 8. ἐν σικυηλάτῳ. S. Cyrille et Holmes, 22, 24, 26, 41, 48, 62, 90, 91, 93, 106, 147, 228, 233, 303, 304. Dans A et B, ἐν σικυηράτῳ. Variante sans portée.

Is. I. 14, καὶ τὰς νουμηνίας ὑμῶν. Ce passage contenu dans

(1) V. Field, *op. cit.* I, LXXXVIII.

(2) Nous prenons le texte dans Migne, Pat. gr. t. 70. L'édition Migne est la reproduction de l'édition Aubert (1638). L'énoncé du texte à commenter ne nous paraît pas très sûr. Nous l'avons contrôlé autant que possible par le commentaire lui-même.

A et B (non dans S), manque dans saint Cyrille (et Holmes, 22, 48, 51, 62, 106, 109, 147, 302, 303, 307).

Is. I. 15. οὐκ ἀκούσομαι (S. Cyr et H. 24).. εἰσακούσομαι (A. B).

Is. I, 18. καὶ δεῦτε καί (S. Cyr. A. S ; H. 41, 97, 90, 106, 144, 146. etc.) Second καὶ omis dans B.

Is. I, 21. [πρὶν ἡ] δικαιοσύνη (S. Cyr et H. 24) ἐν ῇ (A. B).

Is. I, 23, καὶ [κρίσει χήρας] οὐ προσέχοντες (S. Cyr. et H. 24, 41, 144, 302, 307, etc.) κρίσιν χηρῶν (B. A, S : κρίσιν χήρας).

Is. I, 24. ὁ δεσπότης κύριος (S. Cyr. et A, S. H. 24, 62, 91, 97, 144, 147, 228, 301, 306, etc.) .κύριος ὁ δεσπότης (B).

Is. I, 25. πυρώσω σε, texte de S. Cyrille, comme dans A ; mais dans le commentaire (p. g. 70, 60, a) saint Cyrille omet σε, comme dans B.

Ibid. καὶ πάντας ὑπερηφάνους ταπεινώσω (S. Cyr. et H. 24), au lieu de καὶ ἀφελῶ πάντας ἀνόμους ἀπὸ σοῦ. Dans le commentaire (*loc. cit.* c.), on trouve les deux leçons réunies : καὶ ἀφελῶ..... καὶ πάντας..... (A, S. H. 22, 26, 48, 49, 51, 62, 90, 93, 106, 144, 147, 238).

Is. I, 29. διότι καταισχυνθήσονται (S. Cyr. et A. H. 24, 26, 49, 106, 239, 301, 306). αἰσχυνθήσονται (B).

Ibid. ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις (S. Cyr. et A. H. 22, 24, 26, 41, 48, 49, 51, 62, 93, 106, 147, 228, 233, 301). ἀπὸ τῶν εἰδώλων (B).

Ibid. καὶ ἐπῃσχύνθησαν (S. Cyrille). ᾐσχύνθησαν (B).

La leçon de saint Cyrille n'est pas confirmée par la plupart des témoins qui s'accordent avec lui d'ordinaire. On trouve ἐπαισχυνθήσονται dans A et dans Holmes, 24, 26, 106, 228, 303, 304, 307.

Ibid. ἐπὶ τοῖς κήποις [αὐτῶν] (S. Cyr). Le pronom est omis dans B. On le trouve dans A et Holmes 24, 29, 106, 239, 303, 304, 306. On trouve dans le commentaire ἐν τοῖς εἰδώλοισ..... ἐν τοῖς κήποις..... La première de ces

leçons se trouve dans Holmes 90, 239, 306 ; la seconde dans Holmes 26, 228 (ἐν κήποις) et 97 (sans αὐτῶν).

Is. I, 31. [ἡ ἐργασία] αὐτῶν (S. Cyr.). αἱ εργασίαι (B).

La leçon de saint Cyrille est appuyée seulement par Holmes, 24, 109, 302.

Ibid. ὡς σπινθῆρες [πυρός] (S. Cyr.). Le mot πυρός, omis dans B, se trouve dans A, S, et Holmes 22, 23, 24, 26, 36, 41, 49, 90, 91, 106, 144, 147, 228, 301-305, 307.

Is. II, 1. ὁ λόγος ὁ γενόμενος [παρὰ κυρίου] πρὸς Ἡσαίαν (S. Cyr.). Les mots παρὰ κυρίου, omis dans B, se trouvent dans A, S, et Holmes 24, 26, 41, 49, 106, 144.

Is. II, 2. ἐπ' [ἄκρων] τῶν ὀρέων (S. Cyr.). ἄκρου (B).

A, S, Holmes 22, 23, 24, 26, 36, 41, 48, 51, 62, 87, 90, 106, 147, 228, 233, 301, 304, 305 lisent ἄκρων, saint Cyprien (Hartel I, 810) : *super vertices montium.*

Is. II, 4. ἐλέγξει (S. Cyr., A, Q, Holmes 26, 36, 41, 49, 51, 62, 87, 90, 91, 93, 106, 228, 239, 301, 304, 305, 309). ἐξελέγξει (B).

Is. II, 6. καὶ τέκνα ἀλλόφυλα (S. Cyr.). καί τέκνα [πολλὰ] ἀλλόφυλα (B).

La leçon de saint Cyrille est appuyée seulement par Holmes 41.

Is. II, 14. καὶ ἐπὶ πᾶν ὄρος [ὑψηλόν]. Le mot ὑψηλὸν manque dans A, B, Q *(cod. Marchalianus* ou *Claromontanus)*, Holmes106, 144, etc. La leçon de saint Cyrille se retrouve dans S, Holmes 22, 24, 36, 41, 48, 51, 62, 87, 90, 91, 93, 109, 147, 228, 233, 302, 309.

Is. II, 17. καὶ ταπεινωθήσεται (S. Cyr.). καὶ ταπεινωθήσεται [πᾶς ἄνθρωπος] (B). Un seul manuscrit, Holmes 301, omet πᾶς ἄνθρωπος.

Ibid [τὸ ὕψος] τῶν ἀνθρώπων (S. Cyr.). ὕβρις (B).

La leçon τὸ ὕψος est donnée par Holmes 22, 24, 36, 48, 49, 62, 87, 90, 97, 106, 147, 228, 232, 305, 309. Ont seulement ὕψος : A, S, Holmes 26, 91, 93, 144, 239, 306,

Is II, 20. τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (S. Cyr.). τῇ [γὰρ] ἡμέρᾳ (B).

Le mot γὰρ est omis dans A et Holmes 306.

Saint Cyrille n'a pas le verset 22, que l'on sait avoir manqué dans les Septante, et qu'Origène ajouta dans les Hexaples d'après Aquila. Théodoret cite ce verset et le commente sans observation (P. g. 81, 244). Le verset manque dans A, B, S; il est avec des variantes dans Q, et dans Holmes 22, 23, 48 sous astérique; sans notation dans 36, 51, 62, 87, 90, 91, 93, 97, 147, 228, 233, 303, 305, 309. Parmi les témoins qui s'accordent le plus souvent avec saint Cyrille, ceux qui n'ont pas le verset en question sont Holmes 24, 26, 41, 106. Cornill et P. de Lagarde attribuent à la recension de Lucien les manuscrits 22, 36, 48, 51, 93. On peut donc penser que le verset avait été introduit dans la recension de Lucien, peut-être avec un astérisque, mais qu'il n'avait pas été admis dans la recension d'Hésychius.

Is. III, 1. ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱερουσαλήμ (S. Cyr.). ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας (B).

A, S et plusieurs cursifs, Holmes 22, 23, 24, 26, 36, 41, 48, 51, 62, 90, 93, 106, etc. c'est-à-dire les témoins supposés ou probables d'Hésychius et de Lucien donnent la même leçon que saint Cyrille. On lit aussi dans saint Cyprien (Hartel, I, 57) : *Ecce itaque dominator Dominus sabaoth auferet a Judæa et ab Hierusalem valentem et validam, valentiam panis et valentiam aquæ.*

Is III, 2. [ἄρχοντα] πολεμιστήν (S. Cyr). ἄνθρωπον (B).

La leçon de saint Cyrille ne se retrouve pas dans les manuscrits, mais Holmes la signale dans saint Athanase.

Is. III, 8. καὶ [ἡ γλῶσσα] αὐτῶν (S. Cyr) .αἱ γλῶσσαι (B).

Le singulier γλῶσσα est conforme à l'hébreu, mais on ne le trouve pas dans les manuscrits.

Is. III, 16. καὶ νεύμασιν ὀφθαλμῶν (S. Cyr.). καὶ [ἐν] νεύμασιν (B).

A, S, et les cursifs 22, 36, 41, 48, 49, 51, 62, 93, 106, 144, 147, 233, 302, 306, n'ont pas la préposition ἐν. Saint Cyprien (Hartel, I, 196) : *ambulaverunt alto collo et nutu oculorum.*

Is. III, 18. τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτων [καὶ τοῦ κόσμου αὐτῶν] (S. Cyr.).

Les derniers mots font défaut dans B. Le cursif 41 s'accorde seul avec saint Cyrille. Mais A, S, 26, 49, 93, 106, 144, 233, 239, 303, 306 ont τοὺς κόσμους ; d'autres manuscrits, τὸν κόσμον ; saint Cyprien (Hartel, I, 196) : *gloriam vestis illarum et ornamenta earum.*

Is. III. 20. καὶ τὴν σύνθησιν [τῆς δόξης τοῦ κόσμου αὐτῶν] (S. Cyr.); τοῦ κόσμου τῆς δόξης (B.)

Le cursif 41 fait la même transposition que saint Cyrille ; A, 24, 26, 106, 144, sans faire la transposition, ajoutent αὐτῶν.

Ibid. καὶ τὰ περιδέξια καὶ τοὺς δακτυλίους (S. Cyr.). καὶ τοὺς δακτυλίους καὶ τὰ περιδέξια (B).

A, Q, 26, 90, 106, 144, 239, 306, s'accordent avec saint Cyrille. Saint Cyprien (*loc. cit.*) : *et dextralia et anulos.*

Is. III, 23. σὺν χρυσίῳ (S. Cyr.). σὺν χρυσῷ (B).

A, S, Q, 23, 26, 41, 49, 90, 91, 97, 106, 109, 233, 302, 309 ont χρυσίῳ.

Il ressort déjà de cette collation, si imparfaite soitelle, que la recension d'Hésychius ne se dégage pas nettement des autres recensions, surtout de la recension hexaplaire, dont les témoins A et Q s'accordent très souvent avec saint Cyrille contre le manuscrit du Vatican. La situation particulière de ce manuscrit, qui ne représente aucune recension, ne se définit guère mieux que le caractère de la recension alexandrine. Nous remarquons néanmoins comme ayant un rapport plus étroit avec le texte de saint Cyrille les manuscrits 24, 26, 41, 106,

147, 228, 233, 301, 306. Mais ces résultats demandent à être plus solidement établis. C'est pourquoi nous allons joindre à la collation précédente celle des principaux passages des prophètes que saint Cyrille a cités en commentant Isaïe. Le texte de ces citations est peut-être plus sûr que celui du commentaire.

Jer. II, 28. σώσουσί σε (P. g. 70, 64 b). σώσουσιν (B).

A, S, 26, 41, 62, 90, 106, 228 et d'autres encore, s'accordent avec saint Cyrille.

Jer. III, 1. καὶ [ἀπελθοῦσα] ἀπ' αὐτοῦ (P. g. 70, 49 c). καὶ [ἀπέλθῃ] ἀπ' αὐτοῦ (B).

Le cursif 41 donne seul la leçon ἀπελθοῦσα.

Jer. XII, 10. ἐμόλυναν τὴν [κληρονομίαν] μου (P. g. 70, 32 c). μερίδα (B.)

Le cursif 41 donne seul la leçon κληρονομίαν.

Jer. XII, 11. ἐγενήθη εἰς ἀφανισμόν (*ibid.*). ἐτέθη (B).

S, Q, 23, 26, 41, 49, 86, 87, 90, 91, 106, Théodoret, ont la leçon ἐγενήθη.

Bar. IV, 4. τὰ [ἀρέσκοντα θεῷ] γνωστὰ ἡμῖν ἐστιν (P. g. 70, 113 a). ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ (B).

A donne ἀρεστά τῷ θεῷ. Nous ne pouvons faire d'autres rapprochements, l'édition Holmes ayant exclu le livre de Baruch.

Éz. XVI, 8. λέγει 'Αδωναὶ κύριος (P. g. 70, 121 a). λέγει κύριος (B).

Cette leçon de saint Cyrille n'est pas indiquée dans Holmes (bien qu'elle soit donnée en correction dans A). On la retrouve dans Théodoret (P. g. 81, 236). Si elle est authentique dans saint Cyrille, comme tout porte à le croire, il s'ensuivrait que l'emploi du mot ἀδωναὶ à côté de κύριος n'était point particulier à la recension de Lucien.

Éz. XVI, 9. ἀπέπλυνα τὸ αἷμα ἀπὸ σοῦ (P. g. 70, 124). τὸ αἷμά [σου] ἀπὸ σοῦ (B).

L'omission du pronom n'est pas relevée dans Holmes.

Éz. XVI, 12. [περὶ] τὰ ὦτά σου (*ibid.*). ἐπί (B).

Les cursifs 68, 106, 147, 238 s'accordent avec saint Cyrille.

Ibid [περὶ] τὴν κεφαλήν σου (*ibid.*). ἐπί (B).

Les mêmes cursifs et 90, 91, 233, 239, 306 ont περί.

Éz. XVI, 13, καὶ [ἐκόσμησά σε] (*ibid.*). ἐκοσμήθης (B).

Le cursif 42 est seul avec saint Cyrille.

Ibid. ἐκόσμησά σε [κόσμῳ χρυσῷ καὶ ἀργυρῷ]. χρυσίῳ καὶ ἀργυρίῳ (B).

A, 26, 42, 49, 87, 90, 91, 106, 147, 228, 238, 239, 306, ont la leçon κόσμῳ κτλ.; le manuscrit 68 a simplement χρυσῷ καὶ ἀργυρῷ.

Os. 3, 5, ἐπ' [ἐσχάτου] τῶν ἡμέρων (P. g. 70, 29 b). ἐσχάτων (B).

Q, 23, 26, 40, 42, 62, 86, 87, 147 ont ἐσχάτου.

Os. VII, 11. καὶ ἦν 'Εφραὶμ περιστερὰ ἄνους (P. g. 70, 88 a). [ὡς] περιστερά (B).

D'après Holmes, saint Cyrille serait seul à omettre la particule ὡς.

Ibid. ἐπορεύετο. ἐπορεύθησαν (B).

Les cursifs 40 et 42 ont la même leçon que saint Cyrille. On la trouve aussi dans Théodoret (P. g. 81, 1589 a).

Os. XI, 8. Τί σε [διαθῶ] 'Εφραίμ; (P. g. 70, 298). διαθῶμαι (B).

A, Q, 22, 26, 36, 42, 49, 51, 62, 68, 86, 87, 91, 106, 147, 228, 233, 238 ont διαθῶ.

Ibid. [ὡσεὶ] 'Αδαμά. ὡς (B).

Le cursif 42 est seul à lire ὡσεί; mais la leçon incorrecte de 62, ὡς Σαιδαμά, se ramène à celle de saint Cyrille.

Os. XI, 9. οὐ μὴ [ἐγκαταλείψω] (*ibid.*). ἐγκαταλίπω (B).

Holmes 42 donne seul ἐγκαταλείψω. A, Q, 26, 62 ont ἐγκαταλείπω.

Ibid. ἐγὼ θεός εἰμι. θεὸς ἐγώ εἰμι (B).

Q, 23, 42 s'accordent avec saint Cyrille.

Mich. III, 12. [ὡς] ἄλσος δρυμοῦ (P. g. 70, 76 c). εἰς (B).

A, 26, 40, 106, 228, 233 lisent εἰς.

Zach. I, 15. [θυμῷ μεγάλῳ] ἐγὼ ὀργίζομαι (P. g. 70, 37 a). ὀργὴν μεγάλην (B).

Le manuscrit 42 est seul avec saint Cyrille.

Il semble que l'on peut joindre ce cursif 42 (petits Prophètes) à ceux que les critiques ont déjà désignés comme ayant chance de représenter plus ou moins fidèlement la recension d'Hésychius. Les manuscrits 26, 41 (Isaïe et Jérémie) 106, 147, 118, 233, 306 (Isaïe et Ezéchiel) gardent le même rapport vis-à-vis de saint Cyrille que pour les premiers chapitres d'Isaïe. Mais il est clair que ces données sont fort vagues et incertaines. Le cursif 42 a pu être désigné par tel exégète comme représentant la recension de Lucien. Les autres manuscrits qu'on a désignés comme appartenant à la recension alexandrine : 49, 68, 87, 90, 91, 228, 238 (d'après Cornill), même 106 (Ceriani), n'ont pas avec saint Cyrille une conformité assez rigoureuse pour qu'on puisse y voir des témoins absolument certains et exacts de l'édition d'Hésychius. Plus on essaie de saisir cette édition, plus elle échappe aux efforts de la critique. On dirait qu'elle tient par son fond au texte de B, quoiqu'elle s'en écarte sensiblement ; qu'elle a été réglée sur le texte de A, bien qu'elle ne le suive pas toujours ; on soupçonne enfin qu'elle a pu subir graduellement l'influence de la recension hexaplaire, ce qui expliquerait pourquoi les témoins qu'on croit lui découvrir ne constituent pas une famille très homogène. Les manuscrits et les citations patristiques ne suffisent pas à rétablir d'une manière suffisamment sûre la recension d'Hésychius ; mais il reste à interroger les versions surtout les versions coptes et la version éthiopienne.

Prenons la version copte la plus ancienne, la version dite sahidique ou thébaine, dans ces chapitres XVII-XIX du premier livre de Samuel, qui sont si instructifs

pour la critique. Un des fragments publiés par le P. Ciasca (*Fragmenta copto-sahidica Musaei Borgiani* I, 174) reproduit *Sam.* XVII, 33-XIX, 5, avec des lacunes et des leçons caractéristiques.

I *Sam.* XVII, 36, la version suppose : τὸν λέοντα καὶ τὴν ἄρκον ἔτυπτεν ὁ δοῦλος σου, leçon de A, au lieu de καὶ τὴν ἄρκον ἔτυπτεν... καὶ τὸν λέοντα.

A la fin du v. 36, on omet, peut-être accidentellement, διότι τίς ὁ ἀπερίτμητος οὗτος ὃς ὠνείδισεν παράταξιν θεοῦ ζῶντος;

V. 37. A, 106 et d'autres cursifs placent au commencement : καὶ εἶπεν Δαυείδ. La version et B l'omettent.

Après τοῦ ἀλλοφύλου, la version omet τοῦ ἀπεριτμήτου, omission qui se rencontre dans le seul cursif 247.

V. 39. καὶ ἐκοπίασε [Δαυείδ]. Le mot Δαυείδ manque dans A et B, dans 106, et se trouve dans 247.

Même verset, omission de πρὸς Σαούλ, autorisée seulement par le cursif 44.

Le v. 40 présente des omissions qui ne se rencontrent dans aucun manuscrit. Les vv. 41-42 manquent tout à fait. Le v. 41 manque dans B, et il manquait aussi primitivement dans la version éthiopienne.

A la fin du v. 44, on omet ἐν τοῖς θεοῖς ἑαυτοῦ, et au commencement du v. 45, καὶ εἶπεν ὁ ἀλλόφυλος πρὸς Δαυείδ.

Au même verset, on lisait θηρίοις avec A et la version éthiopienne, au lieu de κτήνεσιν (B, 106, etc.).

Au v. 45, on omet καὶ ἐν ἀσπίδι, et à la fin du même verset, ἣν ὠνείδισας σήμερον ; au v. 46 κύριος et καὶ ἀποκτενῶ σε; puis toute la finale καὶ δώσω τὰ κῶλα σοῦ.... Ἰσραήλ. Le cursif 44 abrège les vv. 46-47 d'une façon qui se rapproche sensiblement de notre version. Le commencement du v. 47, καὶ γνώσεται... ὅτι, fait également défaut, ce qui n'empèche pas le récit d'avoir un cours

naturel, plus naturel peut-être que le grec actuel et l'hébreu.

Il y a encore quelques omissions dans le v. 49.

Le v. 50, qui n'est pas dans B ni dans la version éthiopienne, se trouve en partie seulement dans la version sahidique. Il est certain que ce verset manquait primitivement dans le grec.

Le commencement du v. 51 est abrégé.

Au lieu de καὶ ἐθανάτωσεν αὐτόν (B), l'interprète suppose la leçon de A (106 et autres cursifs), καὶ ἐξέπασεν αὐτὴν ἐκ τοῦ κολαίου αὐτῆς.

Les vv. 52-53 sont omis entièrement.

Les vv. 55-58 du chapitre XVII et les vv. 1-5 du chapitre XVIII manquent dans la version sahidique et dans la version éthiopienne. On sait qu'ils n'étaient pas dans les Septante avant Origène et qu'ils sont omis dans B.

Holmes ne signale aucun cursif où ce passage fasse entièrement défaut ; mais le cursif 247 en omet la plus grande partie ; dans les autres cursifs, ces versets présentent beaucoup de variantes.

On lit ensuite dans la version, au v. 6 : « Et tout le peuple vint à sa rencontre, avec toutes les femmes d'Israël. » La version éthiopienne est tout à fait conforme au texte de B, ce qui ne laisse pas d'être significatif. Mais le fait que B et la version éthiopienne sont beaucoup plus conformes à l'hébreu doit être également pris en considération. La version sahidique représente ici et dans plusieurs endroits des versets précédents un texte grec qui ne peut pas être celui de B. Pour le livre de Job, elle n'a pas complété le texte des Septante comme il est complété dans B. Cela tient sans doute à ce que la version sahidique représente un texte des Septante plus ancien que B.

Au v. 7, les femmes disent :

David a tué les myriades,
Saül a tué les mille.

Cet ordre qui pourrait bien être primitif se rencontre dans le cursif 245. La version omet le pronom αὐτοῦ, qu'on ne trouve pas non plus dans l'éthiopien.

Le sahidique s'accorde avec B contre A et de nombreux cursifs, parmi lesquels 106, pour omettre la finale du v. 8 : καὶ τί αὐτῷ πλὴν ἡ βασιλεία. Cependant les vv. 10-11, qui manquent dans B et dans la version éthiopienne, se retrouvent dans notre version sous une forme analogue à celle qu'ils ont dans A, mais un peu plus courte (v. Ciasca, *op. cit.* I, 176). La version copte et la version éthiopienne omettent encore avec B la finale du v. 12, ὅτι ἦν κύριος μετ' αὐτοῦ καὶ ἀπὸ Σαοὺλ ἀπέστη, qui est dans A, dans 106 et autres cursifs.

Dans B, la fin du chapitre XVIII (15-29) est plus courte que dans l'hébreu massorétique (v. *Histoire du texte hébreu*, 112-113). Elle est omise entièrement dans le fragment édité par le P. Ciasca. Il a existé cependant des exemplaires où le texte était conforme à B, sans les additions de A, comme on peut s'en convaincre par un autre morceau reproduit dans la préface des *Fragmenta copto-sahidica*, et qui commence par les deux derniers versets du chapitre XVIII (vv. 28-29). La version éthiopienne suit aussi le texte de B.

Le texte des versions coptes a donc varié. Dans certaines parties de la version sahidique on croit tenir et l'on tient réellement un texte plus ancien que B, différent de B ; puis on trouve le texte de B ou un texte qui lui est apparenté de très près ; mais ce texte même n'est pas fixe et l'on sent l'influence de la recension hexaplaire, du manuscrit A ou de ses congénères. La

version copte, pour être un témoin quelque peu fuyant, ne laisse pas de fournir une déposition assez nette, que la version éthiopienne éclaircit et confirme. La version sahidique laisse entrevoir que l'ancien texte égyptien des Septante était assez différent de B, quoique plus rapproché sans doute de B que de A ; que le texte de B, à un moment donné fut en crédit en Égypte, mais que des additions provenant de la recension hexaplaire ne tardèrent pas à s'y infiltrer. Nous aurions pu nous en douter en lisant saint Cyrille, car les citations scripturaires de saint Cyrille ne sont pas autre chose que le texte de B plus ou moins influencé par celui d'Origène.

Or la version éthiopienne offre, dans ses plus anciens manuscrits une conformité surprenante avec le texte de B. Dans les manuscrits plus récents, les additions faites à la traduction primitive l'ont été conformément à un texte voisin de A. L'Église éthiopienne a toujours été dans la dépendance d'Alexandrie. Selon toute probabilité, la version qui a été composée pour elle a été faite sur des manuscrits venus d'Égypte. Comment son texte aurait-il d'ábord été conforme à B, si la forme du texte représentée par ce manuscrit n'a pas été à un moment donné celle du texte égyptien, du texte dont on usait communément à Alexandrie. Et comment l'influence de la recension hexaplaire a-t-elle pu l'atteindre si ce n'est encore par l'Égypte, après que cette recension eût contaminé les manuscrits égyptiens ?

Cette conformité de la version éthiopienne et de B a été signalée à bon droit (1). Elle est particulièrement instructive dans les livres de Samuel et des Rois où les différences du grec primitif et de l'hébreu étaient plus sensibles. Prenons comme exemple les chapitres XII et XIV du premier livre des Rois (III[e] du grec) :

(1) V. Méchineau, *Études religieuses* 1892, p. 452.

D'après Dillmann, la version éthiopienne se présente dans les manuscrits sous trois formes, forme primitive, forme modifiée sur le grec, forme modifiée d'après l'hébreu. Or, dans le chapitre XII, la version primitive omet le verset 2 et lit le v. 3 conformément à B ; la troisième recension contient le v. 2 et lit le v. 3 conformément à l'hébreu (comme dans A). Au v. 17, la seconde et la troisième recension ajoutent suivant l'hébreu et A : « Et les enfants d'Israël qui demeuraient dans les villes de Juda reconnurent pour roi Roboam. » Au v. 18, l'ancienne version et B lisent : « Et le roi envoya. » Les deux recensions avec A et l'hébreu : « Et le roi Roboam envoya. » Le grand passage qui vient dans B après XII, 24 et qui couvre deux pages et demie de l'édition Swete, passage qui n'existe pas dans l'hébreu massorétique, se trouve dans la version éthiopienne. Il manque dans A ; la seconde recension de la Bible éthiopienne ne le possède pas plus que la troisième. En revanche les vingts premiers versets du chapitre XIV, qui manquent dans B et la version primitive, se trouvent dans A et les deux recensions postérieures de la Bible éthiopienne.

On sait que B ne contient pas les livres des Machabées. Ces livres n'existent pas non plus dans la Bible éthiopienne. Il convient de rappeler que saint Athanase ne les mentionne pas au nombre des livres canoniques, ni parmi les livres de lecture ecclésiastique (v. *Hist. du canon de l'Ancien Testament*, 97). La version éthiopienne, dans sa forme primitive, représenterait donc l'Ancien Testament de B, pris dans un texte à peu près identique à celui de B. Ce texte était, selon toute vraisemblance, le texte officiel de l'Église égyptienne au moment où la version fut faite. Mais la version éthiopienne est postérieure à Hésychius, et ne peut remonter

plus haut que la fin du IV[e] siècle, vers le temps même où saint Jérôme écrivait : *Alexandria et Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudant auctorem.* Grabe aurait-il eu raison de regarder B comme témoin de la recension égyptienne ? Lorsqu'on cherche la recension d'Hésychius dans des témoins plus récents, manuscrits cursifs et même citations de saint Cyrille, ne trouve-t-on pas un Hésychius altéré progressivement sous l'influence de la recension hexaplaire ? Les manuscrits où l'on veut retrouver la recension d'Hésychius ne seraient-ils pas des témoins peu fidèles ? Ne serait-il pas inutile de chercher la recension d'Hésychius puisqu'on la posséderait à peu près dans sa forme primitive ? Des critiques autorisés veulent voir dans B un représentant du texte des Septante tel qu'il existait avant les recensions, un texte indépendant d'Origène, d'Hésychius, de Lucien. Il est certain néanmoins que B contient un texte revisé. Le Job de B n'est pas antérieur à toute recension. Disons seulement, pour conclure, que l'opinion des critiques dont nous parlons a sans doute besoin d'être corrigée.

Quant à la recension hexaplaire, nous avons déjà parlé de ses principaux témoins manuscrits et de la version syro-hexaplaire, calquée sur le texte d'Origène. Il faut tenir compte aussi de la traduction latine des Septante qui se trouve dans certains commentaires de saint Jérôme, ainsi que de ses travaux sur le Job et les Psaumes de l'ancienne Vulgate. Pour qu'on se fasse une idée du rapport qui existe entre le texte hexaplaire traduit par saint Jérôme et les principaux manuscrits des Septante nous allons reproduire la traduction latine de deux morceaux d'Isaie avec les variantes des manuscrits en regard.

Is. XLVI, 1-7 (P. l. 24, 450 et suiv.)

1. *Cecidit Bel, contritus est Dagon : facta sunt sculptilia eorum in bestias et jumenta; portatis ea colligata quasi onus laboranti.*

Ναβώ (B). Δαγών (A). *Juxta LXX*, Dagon, *qui tamen in Hebraico non habetur* (S. Jérôme, *in h. loc.*). καὶ κτήνη ἔδεται αὐτά (A), au lieu de καὶ τὰ κτήνη ·αἴρετε αὐτά (B). καὶ πεινῶντι καὶ ἐκλελυμένῳ (A).

2. *Et deficienti et esurienti, nec prævalenti simul, qui non poterunt salvare de bello; ipsi autem captivi ducti sunt.*

δυνῶνται (A). δυνήσονται (B).

3. *Audite me, domus Jacob, et omnes reliquiae Israel, qui portamini de utero, et erudimini a parvulo usque ad senectutem.*

ἀπὸ καιδίου (A). ἐκ παιδίου (B).

4. *Ego sum et donec senescatis ego sum; ego sustineo vos, ego feci et ego portabo; ego suscipiam et salvos vos faciam.*

ἕως γήρους (A). ἕως ἂν καταγηράσητε (B).

5. *Cui assimilastis me? Videte, qui erratis* 6. *et confertis aurum de sacculo, et argentum in statera appenditis, et conducitis aurificem. Fecerunt opera manuum et incurvati adoraverunt.*

προσκυνοῦσιν αὐτῷ (S). αὐτοῖς (B). A lit αὐτό, rattachant peut-être ce mot au verset suivant, comme saint Jérôme. Au v. 7, B lit ἐπὶ τοῦ ὤμου; A, ἐπὶ τῶν ὤμων.

7. *Portant illud in humeris et vadunt. Si autem posuerint illud in loco suo, manet, et non movebitur; et qui clamaverit ad illud non audiet, et de malis non liberabit eum.*

Is. LI, 9. *Exsurge, exsurge, [Jerusalem], et induere fortitudine brachii tui. Exsurge sicut in principio diei, sicut generatio sempiterna.*

Nomen Jerusalem, *quod hic a LXX additum est, nec in Hebræo habetur, nec ullus trium Interpretum* (Aquila, Symmaque, Theodotion) *posuit, unde obelo*

Nonne tu es 10. quae excidisti latitudinem, dissolvisti draconem? Nonne tu es quae desertum fecisti mare, aquas abyssi multos, quæ posuisti profundum maris viam transitus, his qui fuerant liberati 11. et redempti.

prænotandum est, et sic cum superiori sensu sequens capitulum copulandum (S. Jérôme, *in h. loc.*). Rien dans A, B, S ne correspond à *Nonne... draconem.* Mais on trouve dans un certain nombre de manuscrits (avec variantes) ἡ λατομήσασα πλάτος, διαλύσασα δράκοντα. Ce passage a été ajouté dans les Septante d'après Théodotion, et saint Jérôme a oublié d'en faire la remarque.

A Domino enim reducentur et venient in Sion cum lætitia et exultatione æterna. In capite enim eorum laus et lætitia apprehendet eos. Fugiet dolor et mœror et gemitus.

[ἀγαλλίαμα καὶ] αἴνεσις καὶ εὐφροσύνη (A). αἴνεσις καὶ εὐφροσύνη (B).

12. Ego sum, ego sum ipse qui consolor te. Scito quæ fueris et timueris ab homine mortali, et a filio hominis qui quasi fœnum arefacti sunt ; 13 et oblita es Dei factoris tui, qui fecit cœlum et fundavit terram, et timebas semper cunctis diebus faciem furoris tribulantis te, sicut cogitavit auferre te ; et nunc ubi est furor tribulantis te ?

γνῶθι [τίνα εὐλαβηθεῖσα] ἐφοβήθης (A). τίς οὖσα (B).

14. Cum enim salva facta fueris, non stabit neque permanebit, [et non occidet in corruptionem, et non deficiet panis ejus].

Illud autem quod supra dicitur: Et non occidet in corruptionem et non deficiet panis ejus, *de Theodotionis editione ex Hebraico additum est* (S. Jérôme, *in h. loc*). On ne trouve pas ce membre de phrase dans A, B, S, mais il a été ajouté dans plusieurs cursifs.

15. *Quia ego Deus tuus qui conturbo mare, et sonare facio fluctus ejus. Dominus Sabaoth nomen mihi.*

16. *Ponam verba mea in ore tuo, et in umbra manus meæ protegam te, in qua statui cœlum et fundavi terram ; et dicet Sion : Populus meus es tu.*

ὑπὸ τὴν δεξιάν μου (A). ὑπὸ τὴν σκιὰν τῆς χειρός μου (B).

On voit suffisamment par ces deux exemples le parti qu'on peut tirer des traductions faites par saint Jérôme sur le texte hexaplaire pour la correction de ce texte. En cas de variante entre A et B, saint Jérôme s'accorde le plus souvent avec B contre A. C'est pourquoi les critiques modernes ont eu raison de penser que B représente pour le fond et dans l'ensemble le même texte que les manuscrits dont Origène s'est servi pour établir la recension hexaplaire, bien qu'on ne puisse le considérer comme appartenant à cette recension. Mais doit-on y voir une simple copie de l'un des manuscrits employés par Origène, comme l'ont pensé Hort et Cornill (1) ? Ce serait sans doute aller trop loin, puisque la recension hexaplaire mentionne comme ayant manqué dans les Septante des morceaux de Job qui sont conservés dans B.

La recension hexaplaire est à chercher aussi dans les citations des Pères palestiniens, notamment dans les ouvrages d'Eusèbe. Il va sans dire que les données diverses qu'on a déjà recueillies touchant les Hexaples contiennent beaucoup de menues indications sur le texte hexaplaire des Septante.

Bien que les témoins principaux du texte hexaplaire soient connus beaucoup plus certainement que ceux de

(1) V. Buhl. *op. cit.*, 141.

Lucien, la reconstitution de ce texte ne laisse pas de présenter des difficultés assez considérables. Les manuscrits grecs qui contiennent le texte hexaplaire des Septante avec les signes diacritiques d'Origène ne sont pas nombreux, et il y en a moins encore où les signes diacritiques soient marqués régulièrement. Aucun manuscrit complet de l'Ancien Testament ne représente le texte hexaplaire dans la forme que lui avait donnée Origène et qu'avait conservée l'édition de Pamphile et d'Eusèbe. Parmi les onciaux qui contiennent une partie de l'Ancien Testament, sont pourvus des signes diacritiques d'Origène le *Sarravianus* (Octateuque), et le *Marchalianus* ou *Claromontanus* (Prophètes) ; on cite parmi les principaux cursifs le codex *Barberinus* (Prophètes, Holmes 86) et le *Chisianus* (quatre grands Prophètes, Holmes 88) où est conservé le Daniel des Septante. Dans les manuscrits où on les trouve encore, les signes diacritiques n'ont pas été conservés avec le même soin et les indications ne sont pas uniformes (1). Saint Jérôme avait corrigé sur les Hexaples au moins une partie notable de l'Ancien Testament latin, en plaçant dans sa version les astérisques et les obèles qui étaient dans le texte hexaplaire. Ce travail serait assurément d'une

(1) *Quid autem si decursu temporis tam notariorum inoleverit audacia, ut nullus ferme ad nos pervenerit liber græcus licet antiquissimus, qui omnibus notis origenianis et rite appositis insignitus sit. « Ex his porro mutationibus evenit, jure Montefalconius, ut editio LXX interpretum pura et qualis erat ante Origenem frustra quaeratur hodie » : proindeque admodum difficile sit, ne dicam impossibile, mutationes et additamenta in eam ab eodem Origene inducta, adamussim determinare.* Ciasca, *Fragmenta copta-sahidica*, II, pr. XIV. Le même auteur (*ibid. XX*) apprécie, en citant l'étude de G. Bickell sur la version grecque de Job, les deux mss. hexaplaires de ce livre, le *Colbertinus* 1952 et le *Vaticanus* 346 (Holmes, 248). Le second a été copié beaucoup moins soigneusement que l'autre et les astérisques y sont souvent mal placés.

utilité considérable pour la fixation du texte hexaplaire, s'il nous avait été conservé intégralement. Les Psaumes et Job nous ont été gardés ; mais les scribes n'ont pas toujours observé la recommandation que saint Jérôme leur faisait de maintenir en leur place l'astérisque, l'obèle, le métobèle (1). Saint Jérôme d'ailleurs ne s'est pas fait faute de corriger d'après l'hébreu certains passages qu'il jugeait mal traduits (2), et dans les changements qu'il faisait, il a parfois suivi Symmaque au lieu de Théodotion (3). L'ancienne Vulgate latine revisée par saint Jérôme ne correspond donc pas tout à fait au grec hexaplaire. La version syro-hexaplaire reproduit avec beaucoup de soin les signes diacritiques d'Origène. Mais ce n'est pas une simple version du texte hexaplaire et qui serait exempte de toute autre influence. Cette version retient ordinairement les mots de la Peschito, l'ancienne traduction syriaque faite sur l'hébreu ; elle contient des fragments marqués d'astérisque ou d'obèle qui n'existent ni dans l'hébreu ni dans la plupart des

(1) *Unde consueta præfatione commoneo tam vos* (Paula et Eustochium), *quibus forte labor iste desudat, quam eos qui exemplaria hujusmodi habere voluerint, ut quæ diligenter emendavi, cum cura et diligentia transcribantur. Notet sibi unusquisque vel jacentem lineam, vel signa radianta, id est vel obelos vel astericos. Et ubicumque viderit virgulam praecedentem, ab ea usque ad duo puncta quæ impressimus, sciat in LXX translationibus plus haberi. Ubi autem stellæ similitudinem perspexerit, de hebræis voluminibus additum noverit, æque usque ad duo puncta, juxta Theodotionis dumtaxat editionem. Praef. in Psalm. juxta* LXX.

(2) Saint Jérôme le dit lui-même : *Necnon et illa quæ habere videbamur et ita corrupta erant ut sensum legentibus tollerent, orantibus vobis magno labore correxi, magis utile quid ex otio meo Christi Ecclesiis venturum ratus quam ex aliorum negotio. Præf. in Job juxta LXX.*

(3) G. Bickell, *De indole ac rat. vers. Alex. in interpretando libro Jobi*, 34.

manuscrits grecs (1) ; en sorte que la version syro-hexaplaire dégagée des parties ajoutées sous les astérisques ne représente pas avec une exactitude parfaite le texte origénien des Septante. Ajoutons que les témoins grecs, latins, syriaques, sont loin de s'accorder dans la notation des signes diacritiques et nous aurons fait comprendre les difficultés que présente la restitution du texte hexaplaire. Dans le conflit des témoignages, il reste une ressource, la connaissance de la version primitive, des procédés suivis par l'interprète, de la façon dont il traduit tel mot hébreu, comparés avec la version, les procédés et le langage de Théodotion, qui a fourni la plupart des additions. Mais il est évident que ce criterium, qui peut donner d'excellents résultats dans un très grand nombre de cas (2) et pour des passages quelque peu étendus, n'est pas applicable partout et pourrait donner lieu à de nombreuses erreurs aux mains d'un critique imprudent ou inexpérimenté. Les témoins du texte antéhexaplaire, qui sont exempts des interpolations origéniennes, permettent souvent d'établir avec plus de certitude soit l'état du texte grec qu'Origène avait à sa disposition soit le caractère et l'étendue des modifications qu'il lui a fait subir.

Le texte des recensions étant une fois rétabli, il y aura lieu de les comparer entre elles et avec les témoins indépendants des recensions, afin de retrouver autant que possible l'ancien texte des Septante. Tout ce qui est commun aux trois recensions peut être considéré

(1) Exemples dans Field, *op. cit.*, I, LXIV-LXVI.

(2) *Tutissimum utique erit in secermendis additamentis a genuina versione alexandrina, indolem versionis, usum sermonis, phrasium, verborum sequi. Observandum est quibusnam verbis græcis et Theodotion et versio alexandrina vocabula hebraica reddere soleant. Qui ingenium utriusque interpretis paulo accuratius perspexerit, fere numquam de auctore dubius erit.* Bickell, *op. cit*, 39.

comme primitif. Mais il s'agira d'apprécier les divergences. Nous avons déjà dit que dans les cas de simples variantes qui ne sont pas des fautes de copiste, la leçon la moins conforme à l'hébreu actuel ou qui suppose une lecture différente, est celle qui a le plus de chance d'être originale, parce que les modifications introduites de propos délibéré dans le texte des Septante ont eu généralement pour but de rendre la version plus conforme à l'hébreu.

Ce n'est pas que la critique puisse jamais rétablir avec une entière certitude dans les détails la forme primitive de la version grecque. Pendant longtemps le texte de cette version a été traité avec une liberté dont il est maintenant impossible de contrôler tous les effets. Mais la comparaison des recensions fournira déjà quelques lumières sur les divergences qui existaient dans le texte non revisé. Ces données seront éclaircies et complétées par celles que peuvent fournir les anciens auteurs qui ont cité les Septante. On a vu précédemment les coïncidences tout à fait inattendues qui existent entre les citations de saint Cyprien et le texte de Lucien. Les citations des anciens auteurs, tels que Philon et Josèphe, les écrivains du Nouveau Testament, les Pères apostoliques et les apologistes, Clément d'Alexandrie et les anciens Pères latins, ce qui nous est parvenu de l'ancienne Vulgate, les fragments de la version copto-sahidique fournissent à la critique de nombreux et utiles renseignements.

E. Hatch, dans ses *Essays in biblical Greek* (p. 138 et suiv.) a consacré une étude fort intéressante aux anciennes citations des Septante, en examinant les variantes des auteurs qui citent certains passages de la Genèse, et en étudiant les citations des Psaumes et d'Isaïe qui sont faites par Philon, Clément Romain,

l'auteur de l'Épître dite de saint Barnabé, saint Justin. Là encore on peut voir que les divergences des recensions et des manuscrits ont souvent leurs racines dans l'antiquité. On se fera une idée des résultats que donnent ces comparaisons par les exemples suivants pris dans le livre d'Isaïe, où nous indiquerons les variantes de saint Clément, Barnabé, saint Justin, saint Cyprien relativement au texte hexaplaire traduit par saint Jérôme.

Is. LIII, 1. *Domine, quis credidit auditui nostro et brachium Domini cui revelatum est?*	S. Cyprien : *Et brachium Dei* (Hartel, l. 77.)
2. *Annuntiavimus quasi parvulum in conspectu ejus, sicut radix in terra sitienti.*	ὡς παιδίον ἐναντίον αὐτοῦ (B), ἐναντίον αὐτοῦ ὡς παιδίον (A, S, et autres manuscrits, Clément, I *Cor.* 16; s. Justin, I *Ap.* 50; *c. Tryph.* 13, 42). S. Cyprien (ibid.) : *coram ipso sicut pueri.*
Non est ei species neque gloria, et vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem ; 3. *sed species ejus inhonorata, et deficiens præ filiis hominum.*	ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων (B). παρὰ πάντας ἀνθρώπους (A). παρὰ τὸ εἶδος τῶν ἀνθρώπων (Clément). *Deficiens praeter ceteros homines* (Cyprien).
Homo in plaga, et sciens ferre infirmitatem, quia aversa est facies ejus, despecta et non reputata.	ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν [καὶ πόνῳ] (Clément). L'addition καὶ πόνῳ vient probablement du v. 4.
4. *Iste peccata nostra portat, et pro nobis dolet, et nos reputavimus eum esse in dolore, et in plaga et in afflictione.*	*Hic peccata nostra portat et pro nobis dolet, et nos putavimus esse illum in dolore et in plaga et in vexatione* (Cyprien).
5. *Ipse autem vulneratus est propter peccata nostra, et infir-*	διὰ τὰς ἁμαρτίας ....διὰ τὰς ἀνομίας (B). *Ipse autem vulnera-*

matus est propter iniquitates nostras. Disciplina pacis nostræ super eum : livore ejus sanati sumus.

tus est propter facinora nostra et infirmatus est propter peccata nostra (Cyprien). διὰ τὰς ἀνομίας ....διὰ τὰς ἁμαρτίας (A et autres manuscrits).

6. *Omnes quasi oves erravimus, homo in via sua erravit. Et Dominus tradidit eum propter iniquitates nostras, 7. et ipse propter afflictionem non aperuit os suum.*

παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν (tous les manuscrits). ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν (Clément). *Et Deus tradidit illum pro peccatis nostris* (Cyprien).

7. *Sicut ovis ad victimam ductus est, et sicut agnus coram tondente mutus, sic non aperuit os suum.*

ἐναντίον τοῦ κείροντος (B) αὐτόν (A).κειράντος (Clément) *Coram tondente* (Cyprien, Hartel I, 80).

8. *In humilitate judicium ejus sublatum est. Generationem illius quis enarrabit? Quia tolletur de terra vita ejus. Ab iniquitatibus populi mei ductus est ad mortem.*

ἤχθη εἰς θάνατον (Justin, *c. Tryph.* 43; A, B, S, et la plupart des manuscrits). ἥκει εἰς θάνατον (Clément, Justin ; I *Ap.* 51, *c. Tryph.* 43; quelques cursifs). *A facinoribus populi mei abductus est ad mortem* (Cyprien).

9. *Et dabo pessimos pro sepultura ejus, et divites pro morte illius ; quia iniquitatem non fecit, neque dolum in ore suo ; 10. et Dominus vult mundare eum a plaga.*

[οὐδὲ δόλον] ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (B). οὐδὲ εὑρέθη δόλος (Clément ; Justin I *Ap.* 51, *c. Tryph.* 13 ; A et beaucoup d'autres manuscrits). *Quia facinus non fecit neque insidias ore suo* (Cyprien).

Si dederitis pro peccato, anima vestra videbit semen longaevum. Et vult Dominus auferre de dolore animam ejus, 11. ostendere ei lucem et formare intelligentiam, justificare justum bene servientem multis ; et peccata eorum ipse portabit.

καὶ βούλεται κύριος (A, B). καὶ κύριος βούλεται (S, Clément).

12. *Proptera ipse possidebit multos, et fortium dividet spolia; pro eo quod contaminata (?) est in morte anima ejus, et cum iniquis reputatus est, et ipse peccata multorum suscepit, et propter iniquitates eorum traditus est.*

παρεδόθη εἰς θάνατον (tous les manuscrits; Clément). *Tradita est ad mortem anima ejus* (Cyprien). αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν εἴληφε καὶ τοῖς ἀνόμοις ἐξιλάσεται (Justin, I *Ap.* 50).

Is. LVIII, 4. *Quid mihi jejunatis sicut hodie ut audiatur in clamore vox vestra?*

νηστεύετε ὡς σήμερον (tous les manuscrits). νηστεύετε, λέγει κύριος, ὡς σήμερον (Barnabé, 3). *Ut quid mihi jejunatis ut hodie audiatur vox vestra in clamore* (Cyprien, Hartel I, 108).

5. *Non tale jejunium elegi, et diem humiliare hominem animam suam. Neque si incurvaveris quasi circulum collum tuum, et cilicium et cinerem substraveris, nec sic vocabitis jejunium acceptabile.*

ἐξελεξάμην (B, la plupart des manuscrits). ἐγὼ ἐξελεξάμην (Barnabé; plusieurs cursifs). *Non hoc jejunium quod ego elegi* (Cyprien). ἐξελεξάμην, λέγει κύριος (Barnabé; quelques manuscrits). καὶ ἡμέραν ταπεινοῦν ἄνθρωπον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (tous les manuscrits). οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (Barnabé). κάμψῃς .... τὸν τράχηλόν σου (tous les manuscrits). κάμψητε .... τὸν τράχηλον ὑμῶν (Barnabé). καὶ σάκκον καὶ σποδόν (tous les manuscrits). καὶ σάκκον ἐνδύσησθε, καὶ σποδὸν (Barnabé).

6. *Nonne tale jejunium elegi, dicit Dominus? sed solve omnem colligaturam iniquitatis; dissolve obligationes violentarum cautionum; dimitte fractos in remissionem, et omnem scripturam iniquam conscinde.*

οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐξελεξάμην (B). ἐγὼ ἐξελεξάμην (A, grand nombre de cursifs). ἰδοὺ αὕτη ἡ νηστεία ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην (Barnabé; Clément d'Alexandrie, *Paed.* III, 12).

Barnabé ajoute οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, répété du v. 5. *Non tale jejunium elegi* (Cyprien).

7. *Frange esurienti panem tuum, et pauperes sine tecto induc in domum tuam. Si videris nudum, operi, et domesticos seminis tui ne despexeris.*

πεινῶντι (tous les manuscrits). πεινῶσιν (Barnabé). καὶ γυμνὸν ἐὰν ἴδῃς περίβαλε; ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου, καὶ ἐὰν ἴδῃς ταπεινόν, οὐχ ὑπερόψῃ αὐτόν οὐδὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου (Barnabé, qui se trouve donner une double traduction du même membre de phrase).

8. *Tunc erumpet matutinum lumen tuum, et sanitates tuæ cito orientur, et præibit in conspectu tuo justitia tua, et gloria Dei circumdabit te.*

τὰ ἰάματά σου (tous les manuscrits, sauf le cursif 147). τὰ ἱμάτιά σου (Barnabé; cursif 147; de seconde main dans S et deux cursifs). *Et vestimenta* (1) *tua cito orientur* (Cyprien). δικαιοσύνη σου (tous les manuscrits). δικαιοσύνη (Barnabé). *Justitia* (Cyprien).

10. *Tunc clamabis et Deus exaudiet te. Adhuc loquente te, dicet : Ecce adsum.*

τὸν ἄρτον (B, la plupart des manuscrits). τὸν ἄρτον σου (A; cursifs 26, 49, 106; Barnabé).

Si abstuleris a te colligationem, et ordinationem et verbum murmurationis, 10. et dederis esurienti panem tuum ex animo tuo, et animam humiliatam saturaveris.

ἐμπλήσῃς (les manuscrits). ἐλεήσῃς (Barnabé).

(1) Par son origine, la leçon ἱμάτια est une simple faute de copiste, comme le remarque saint Jérôme (*in h. loc.*; P. l. 24, 568) : *Pro eo quod Septuaginta transtulerunt* τὰ ἰάματά σου, *id est*, sanitates tuæ, *latini interpretes ducti nominis similitudine* ἱμάτια, *id est*, vestimenta

Comme on le voit, les variantes des textes anciens, pour être assez nombreuses dans les morceaux que nous venons de citer, ne sont pas de première importance, et quelques-unes, surtout dans l'Épître de Barnabé, peuvent être imputées à la liberté de la citation. Mais les divergences sont parfois plus considérables entre les citations du texte ancien et le texte plus récent.

C'est ainsi que la citation suivante de saint Cyprien (Hartel I, 108, 182) permet d'apprécier l'état primitif de l'ancienne version latine et du grec d'où elle procède, dans un passage de Job (ch. XXIX, 12-16), ainsi que les additions, omissions et autres transformations qu'il a subies :

Conservavi egenum de manu potentis, et pupillo cui non erat adjutor auxiliatus sum ; os viduæ benedixit me, cum essem oculus cæcorum, pes quoque clodorum ego essem et invalidorum pater.

Ce qui suppose dans le grec :

διέσωσα (γὰρ) πτωχὸν ἐκ χειρὸς δυνάστου,
καὶ ὀρφανῷ ᾧ οὐκ ἦν βοηθὸς ἐβοήθησα.
στόμα χήρας εὐλόγησέν με,
[ὅτι] ὀφθαλμὸς ἤμην τυφλῶν,
ποὺς δὲ χωλῶν ἐγὼ ἤμην,
[καὶ] πατὴρ ἀδυνάτων.

Après les deux premières lignes, on a maintenant dans les Septante (B) :

[εὐλογία ἀπολλυμένου ἐπ' ἐμὲ ἔλθοι]
στόμα [δὲ] χήρας με εὐλόγησεν.
[δικαιοσύνην δὲ ἐνδεδύκειν,

posuerunt. Unde multi translationis falsitate decepti, ad resurrectionem corporis comprobandam hoc utuntur testimonio, quo scilicet vestimentum animæ corpus accipi velint, quod in die resurrectionis oriatur.

ἠμφιασάμην δὲ κρίμα ἴσα διπλοΐδι.]
ὀφθαλμὸς ἤμην τυφλῶν,
ποὺς δὲ χωλῶν.
ἐγὼ ἤμην πατὴρ ἀδυνάτων.

Le témoignage de saint Cyprien est confirmé par la version sahidique pour l'omission de εὐλογία κτλ., mais non pour celle du distique δικαιοσύνην κτλ.. On pourrait relever aussi des particularités notables dans les citations que le même Père a faites de Daniel et de Tobie. Mais ces exemples suffisent à faire comprendre les ressources dont la critique dispose pour apprécier l'état du texte des Septante avant Origène, les difficultés que présente l'usage de ces ressources et la signification de leurs données. On arrivera par tous ces moyens à se faire une idée plus juste et plus précise de l'état du texte ecclésiastique pendant le second siècle de notre ère. Quant à rétablir avec une entière exactitude le texte primitif des Septante, c'est ce qui est parfaitement impossible, puisque, depuis son origine et durant des siècles, ce texte n'a jamais cessé d'être retouché plus ou moins dans plusieurs de ses parties.

§ 2. *Caractère et valeur de la version des Septante.*

Pour juger sainement la version des Septante, il faut se rappeler d'abord l'époque et les circonstances où elle a été faite. Les premiers interprètes de la Bible hébraïque n'ont pas eu de modèles, et ils ont grandement facilité la tâche de ceux qui ont travaillé après eux. Les difficultés de leur œuvre étaient immenses : différence de génie entre l'hébreu et le grec, comme entre la sagesse hébraïque et la sagesse hellénique ; absence de tradition interprétative pour un assez grand nombre de

livres ; pour les autres, tradition exégétique procédant plutôt de principes abstraits que d'une étude réfléchie de l'hébreu, langue déjà morte quand les interprètes commencèrent leur travail. On leur a souvent reproché de n'avoir pas bien su l'hébreu, et quelques-uns d'entre eux, en effet, n'étaient peut-être pas assez familiarisés avec la langue sainte ; mais ceux-ci même étaient plutôt maladroits qu'ignorants. En général, les lecteurs de l'ancienne version grecque savaient l'hébreu et l'expliquaient comme on le savait et l'expliquait de leur temps. Les défauts de leur méthode et ceux de leur œuvre sont imputables à leur époque plutôt qu'à eux-mêmes.

On doit tenir compte aussi de leur but, qui n'était pas précisément celui qu'on poursuit aujourd'hui lorsqu'on traduit un livre en vue d'un intérêt scientifique. Quand nous essayons d'interpréter en langage moderne une œuvre antique, nous tâchons d'abord de comprendre le plus exactement possible la pensée de l'auteur, puis nous cherchons les moyens de rendre cette pensée parfaitement intelligible dans l'idiome où nous voulons la faire passer.

Les Septante, et l'on pourrait en dire autant de tous les autres interprètes anciens, n'ont pas visé à tant d'exactitude. Ils avaient un but pratique, ils voulaient faire servir leur œuvre à l'instruction religieuse de leurs contemporains, et sans chercher autrement à modifier la pensée originale, ils l'ont néanmoins conçue et interprétée conformément aux idées qui avaient cours dans le monde juif durant les trois derniers siècles avant l'ère chrétienne. C'est en grande partie pour cela que leur traduction nous paraît inégale dans le même livre, tantôt attachée à la lettre jusqu'à la servilité, puis libre et paraphrastique dans des cas où il était facile de rester littéral sans être obscur. Ces différences, comme nous

le verrons tout à l'heure, proviennent souvent de scrupules théologiques. Au lieu d'avoir pour cause la négligence des traducteurs, elles sont plutôt un fruit de leur réflexion.

Un autre point qu'on oublie trop souvent lorsqu'on veut porter un jugement sur les Septante, c'est que, si l'on veut juger cette version comme version, comme interprétation des livres saints de la Bible hébraïque, bien que l'on emploie nécessairement à cette fin le texte massorétique et le grec des manuscrits ou des éditions modernes, ces deux textes ne sont pas les vrais termes de comparaison. Il faudrait pouvoir mettre en parallèle le texte primitif des Septante avec le texte hébreu d'où il procède, car notre texte grec n'est pas le texte primitif de la version, et la version n'a pas été faite sur le texte hébreu massorétique.

On s'est trop habitué à considérer ce dernier comme le témoin unique et infaillible des anciens livres hébreux. Partant de là, on a regardé toutes les divergences que présente le grec, additions, omissions, transpositions, lectures différentes, comme des défauts de la version. C'est là une grande erreur. Tout ce qui est primitif dans le grec en fait d'additions, omissions, transpositions d'une réelle importance, ne vient pas des traducteurs, mais des manuscrits dont ils se sont servis. Dans les passages qui supposent une autre lecture que celle de la Massore, il n'y a pas toujours eu bévue de l'interprète ; mais la variante qu'il traduit est souvent une variante réelle, quelquefois une variante préférable à la leçon massorétique. Pour ces cas la responsabilité des traducteurs n'est pas en jeu. Aux critiques de juger si les manuscrits que les interprètes ont eu à leur disposition étaient meilleurs que ceux de la Massore. Mais on n'a pas le droit d'accuser, par exemple, le traduc-

teur de Jérémie d'avoir bouleversé l'ordre du livre et pratiqué de notables coupures dans le texte primitif. L'ordre suivi par le grec vient d'un manuscrit hébreu (1), et il paraît bien aussi que les omissions un peu étendues ne sont pas le fait de l'interprète.

D'autre part il y a dans notre texte grec quantité de choses qui ne sont point primitives. Les retouches qu'il a subies sont loin de l'avoir amélioré. Les copistes lui ont fait du mal et les recenseurs lui en ont fait encore davantage. Ces derniers, parmi lesquels on doit compter tous ceux qui, de propos délibéré, ont touché à l'ancien texte grec pour le rendre conforme à l'hébreu plus récent, peuvent avoir donné plus d'exactitude à la traduction dans certains détails. Mais leur intervention a été d'une manière générale beaucoup plus nuisible qu'utile. C'est à eux que remontent la plupart des doubles traductions qui sont maintenant dans le grec soit juxtaposées, soit amalgamées ; c'est à eux encore qu'il faut attribuer l'incohérence et l'obscurité de nombreux passages où des interpolations plus ou moins considérables ont été pratiquées au détriment du sens primitif, en sorte que la vraie leçon, claire en elle-même et meilleure peut-être que celle de l'hébreu traditionnel, se trouve noyée maintenant dans un texte qui ne correspond exactement ni à l'hébreu de la version primitive, ni à celui de la Massore.

Voici, par exemple, un passage de la Genèse qui n'est aujourd'hui satisfaisant ni dans l'hébreu ni dans le grec. Il s'agit des dieux volés à Laban par Rachel (*Gen.* XXXI, 32-33). Jacob dit à Laban :

« Celui chez qui tu trouveras tes dieux ne subsistera point devant nos frères. Regarde ce que je puis avoir

(1) V. *Hist. du texte hébreu*, p. 115 et suiv.

chez moi et prends-le. » Or Jacob ne savait pas que Rachel avait volé (les dieux de son père). Et Laban entra dans la tente de Jacob, et dans la tente de Lia, et dans la tente des deux servantes, et il ne trouva rien. Et il sortit de la tente de Lia, et il entra dans la tente de Rachel. »

Telle est la teneur du récit massorétique, et il faut avouer que la marche de la narration n'est pas très satisfaisante. On sent comme un parti pris d'abréger. Laban visite quatre tentes et il se trouve passer directement de celle qu'il est censé visiter la deuxième dans celle qu'il visite en cinquième lieu. On lit à présent dans le grec :

« Et Jacob lui dit : « Celui chez qui tu trouveras les dieux ne subsistera point devant nos frères. Regarde ce qu'il peut y avoir chez moi de ce qui t'appartient et prends-le. » *Et il ne trouva rien chez lui.* Or Jacob ne savait pas que Rachel, *sa femme,* avait volé (les dieux de son père). Et Laban étant entré dans la tente de Lia, la fouilla sans rien trouver ; et sortant de la tente de Lia, il fouilla dans la tente de Jacob et dans la tente des deux servantes, sans rien trouver. Puis il entra dans la tente de Rachel. »

L'ordre de la narration est meilleur ici que dans l'hébreu. Mais il y a une contradiction visible en ce que la tente de Jacob se trouve deux fois visitée. Cette tente n'a été visitée qu'une fois, comme l'hébreu le donne à entendre : mais elle a été visitée la première, comme il est dit positivement dans le grec. On peut croire que la tente de Jacob se trouve mentionnée une seconde fois avec la tente des deux servantes par suite d'une ancienne interpolation faite d'après l'hébreu. En supprimant dans le grec les mots εἰς τὸν οἶκον Ἰακὼβ καί au verset 33, on obtient une suite excellente, qui doit

être celle du grec primitif. Rien n'est plus facile que de rétablir l'hébreu supposé par la version dans ces deux versets.

De même, au livre de Job, dans le troisième discours d'Éliphaz (*Job.* XXII, 12-17), on trouve maintenant dans le grec et même dans le manuscrit du Vatican :

Celui qui habite les hauteurs ne voit-il pas,
Et n'humilie-t-il pas les insolents ?
Et tu dis : qu'en sait le fort ?
Juge-t-il à travers les ténèbres ?
Les nuages le couvrent et il est invisible ;
Il se promène sur la voûte du firmament.
Ne suivras-tu pas l'éternel chemin
Que foulèrent les hommes justes
Qui ont été enlevés prématurément ?
Leurs fondements étaient un fleuve débordant.
Qui disent : que nous fera le Seigneur ?
Que nous amènera le Tout-Puissant ?

Les deux premières et les deux dernières lignes de cette citation signifient quelque chose quand on les rapproche. L'ensemble, tel qu'il se lit maintenant, est d'une parfaite incohérence. C'est que tout le passage compris entre le premier distique et le dernier a été interpolé dans le grec d'après l'hébreu. Il est certain qu'il manquait dans les Septante avant Origène. Seulement, comme le texte du premier distique a été modifié dans l'hébreu, le texte massorétique se trouve parfaitement un :

Dieu n'est-il pas plus élevé que les cieux ?
Regarde à quel hauteur sont les plus lointaines [étoiles !
Et tu dis, etc.

L'interprète grec avait certainement un texte différent de l'hébreu actuel, et ce texte est très satisfaisant. La combinaison du texte ancien, représenté par la version primitive, avec le texte nouveau, représenté par l'interpolation, a donné ce que nous lisons aujourd'hui. Il est clair que pour apprécier la traduction de ce passage et de tous les autres passages semblables, il faut les rétablir dans leur forme première et les comparer avec l'hébreu qu'ils supposent, non avec le texte de la Massore.

Nous n'insisterons pas davantage sur ce sujet. Il est trop évident que les défectuosités introduites dont le grec actuel par le fait des recenseurs ne fournissent pas le moindre grief contre les traducteurs, et que ceux-ci sont responsables seulement de la façon dont ils ont traité leur texte. Nous pourrions nous occuper ici du rapport qui existe entre le texte hébreu des Septante et celui de la Massore. Mais nous avons traité cette question d'une manière générale dans l'histoire du texte hébreu. L'examen de détail est mieux placé dans l'introduction particulière à chaque livre, puisqu'il est nécessaire de fixer dans cette introduction les ressources que la version des Septante fournit à la critique du texte hébreu traditionnel. On ne peut pas dire que, dans l'ensemble, les manucrits employés par les interprètes grecs aient été moins bons que ceux qui ont servi de base à la recension massorétique. Pour certains livres et sur des points particuliers très nombreux, ils étaient meilleurs. Mais ce qui nous intéresse actuellement, c'est le parti que les traducteurs en ont tiré.

La version des Septante est, en général, une version littérale, mais d'un littéralisme passablement inégal et sujet à dérogation dans des cas relativement nombreux.

Nous avons signalé, en parlant du grec biblique, l'influence considérable de l'hébreu sur la langue des Septante en ce qui regarde le vocabulaire et la grammaire, et nous avons vu que l'ancienne version, précisément parce qu'elle était, à beaucoup d'égards, une sorte de décalque plutôt qu'une traduction grecque des livres hébreux, n'était presque pas intelligible pour quiconque n'avait pas été élevé au sein du judaïsme. Il nous reste à mettre en relief les libertés relatives de la traduction.

Il est arrivé très fréquemment que les interprètes ont traduit certains mots par conjecture et d'après le contexte, en sorte que le même sens ne leur est pas toujours attribué dans le même livre et quelquefois dans le même passage. C'est ainsi que, dans la Genèse, à propos des brebis de Laban, les mêmes formules sont traduites de manière différente d'un vers et à l'autre (*Gen.* XXX, 41-42) : הצאן המקשרות est traduit d'abord par τὰ πρόβατα ἐν γαστρὶ λαμβάνοντα, et au verset suivant, le mot הקשורים est rendu par τὰ ἐπίσημα ; de même ובהעטיף הצאן est traduit d'abord par ἡνίκα γὰρ ἔτεκον τὰ ἄρόβατα, et dans le même verset, העטופים est rendu par τὰ ἄσημα. Le passage est du reste assez obscur ; mais si l'interprète est excusable de s'être permis une conjecture, il n'aurait pas dû en faire deux sur le même mot et dans le même contexte.

Les mots hébreux non traduits et simplement transcrits dans le grec se rencontrent de temps en temps, comme nous l'avons remarqué, dans la version des Septante. Mais il arrive aussi que le même mot est tantôt transcrit, tantôt traduit. Ainsi la formule בערבה est représentée dans le Deutéronome et dans Josué, ici par ἐπὶ δυσμῶν, πρὸς δυσμαῖς (*Deut.* I, 1 ; XI, 30 ; *Jos.* XI, 16), là par Ἀραβά (*Deut.* I, 7 ; II, 8 ; III, 17 ; IV, 49 ;

Jos. III, 16 ; XII, 8). Plusieurs cas de ce genre sont peut être imputables à des retouches partielles de la traduction primitive. Quant aux mots hébreux non traduits et aux noms propres qui n'appartenaient pas à des lieux ou à des personnages connus par la tradition, ils ont été fort maltraités par les copistes grecs.

Bien qu'ils aient retenu très souvent les idiotismes de l'hébreu, les interprètes ne laissent pas de mettre une assez grande variété, variété réclamée pour l'exactitude et la vérité de l'interprétation, dans la façon de traiter les prépositions préfixes de l'hébreu et de la conjonction ו. La préposition ב est rendue, suivant les cas, par ἐν, εἰς, ἐπί, διά, μετά, ἐκ, κατά. Le choix de la préposition grecque n'est pas toujours heureux ; mais les emplois de la préposition hébraïque sont tellement variés que l'usage d'une seule préposition grecque, de la particule ἐν, par exemple, aurait présenté de graves inconvénients. Les différents traducteurs ne s'accordent pas toujours dans la façon de rendre la même formule. Frankel (*Vorstudien,* 152) cite la locution hébraïque שנה בשנה « annuellement », qui est traduite par ἐνιαυτὸν ἐξ ἐνιαυτοῦ dans le Lévitique (XXV, 53) et le Deutéronome (XV, 20) ; par ἐνιαυτὸν κατ' ἐνιαυτόν dans le premier livre de Samuel (I, 7), dans les Chroniques (II *Chron.*, XXIV, 5) et dans Néhémie (X, 35) ; par κατ' ἐνιαυτὸν ἐνιαυτόν dans un autre passage du premier livre de Samuel (VII, 16) ; et par κατ' ἐνιαυτὸν ἐνιαυτῷ dans le premier livre des Rois (X, 25). Il ne faut pas blâmer les interprètes d'avoir eu recours parfois à une périphrase ou à une tournure différente, surtout quand la préposition ב est suivie d'un infinitif. La traduction du fameux passage de l'Exode (VI, 3) : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en (qualité de) El-Saddaï » (באל שדי), n'est pas exacte dans les Septante : καὶ ὤφθην..... θεὸς

ὤν αὐτῶν ; mais elle est encore bien préférable à la traduction d'Aquila, qui est pourtant littérale : καὶ ὠράθην... ἐν θεῷ ἱκανῷ. On ne saurait blâmer les interprètes d'avoir traduit בהכותי (*Ex.* XII, 13) par ὅταν παίω ; בבואכם (*Lév.* X, 9) par ἡνίκα ἐὰν εἰσπορεύησθε ; במותם (*Lév.* XI, 31), par αὐτῶν τεθνηκότων. De même la préposition ל est traduite par le datif ou le génitif, ou par εἰς, περί, κατά, etc. La particule מן est rendue le plus souvent par ἀπὸ ou ἐκ ; quand elle exprime le comparatif, par παρά, ὑπέρ, ἤ, ou le génitif sans préposition (καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος εὐγενὴς τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν. *Job* 1, 3). Le ו copulatif est traduit ordinairement par καὶ et δέ, quelquefois par ἤ, ἵνα, ὅπως ou ὡς, ἀλλά, γάρ, suivant le sens (1). On peut dire que, dans l'ensemble, toutes ces particules ont été traduites avec une variété que réclamaient le sens même de l'original et le génie du grec. Nonobstant les erreurs de détail qu'elle entraînait presque nécessairement, cette liberté d'interprétation n'a rien que de louable et l'on reprocherait plutôt aux anciens traducteurs de n'en avoir pas suffisamment usé.

Les interprètes n'avaient pas la prétention d'être clairs, mais ils ont voulu toujours donner un sens et l'exprimer d'une manière suffisante. Pas plus que les anciens targumistes, ils ne se sont fait scrupule d'introduire quelques changements dans la personne et le nombre des pronoms ou des verbes, de substituer l'actif au passif et réciproquement, quand le sens paraissait y gagner. Mais tous ces changements ne sont pas imputables aux traducteurs : il en est certainement qui viennent de leurs manuscrits hébreux, d'autres qui sont le fait des

(1) Pour tous ces détails, voir Frankel (*op. cit.*, 134-163), en observant que l'idéal de cet auteur paraît être le littéralisme étroit d'Aquila.

copistes grecs, travaillant à unifier leur texte. Dans le récit du déluge, le Seigneur dit à Noé (*Gen.* IX, 6) : « Quiconque versera le sang d'un autre homme, son propre sang sera répandu, ὅτι ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον. » On a dans l'hébreu עשה : « Parce que Dieu a fait l'homme à son image. » La leçon du grec est plus naturelle; mais il est permis de se demander si le traducteur lisait עשיתי dans son manuscrit, ce qui est peu probable; ou bien s'il a jugé bon de substituer la première personne à la troisième pour la régularité de la phrase, ce qui est très admissible et n'aurait rien que de légitime ; ou bien si la substitution a été faite après coup par un copiste, ce qui n'a rien d'invraisemblable.

Certaines traductions qui sentent la paraphrase sont à expliquer de la même manière. Exemples :

Ps. II, 12. καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ [δικαίας].
Prov. I, 11. κρύψωμεν δὲ [εἰς γῆν ἄνδρα] δίκαιον ἀδίκως.
Prov. I, 22. ἀσεβεῖς [γενόμενοι] ἐμίσησαν αἴσθησιν,
Prov. I, 23. ἰδοὺ προήσομαι ὑμῖν ἐμῆς πνοῆς [ῥῆσιν],
Job. III, 15. ἢ μετὰ ἀρχόντων, ὧν [πολὺς] ὁ χρυσός.
Job. III, 16. ἐκεῖ ἀσεβεῖς ἐξέπαυσαν [θυμὸν] ὀργῆς.
Is. VIII, 1. λάβε σεαυτῷ τόμον [καινὸν] μέγαν,
Is. VIII, 2. καὶ μάρτυράς μοι ποίησον πιστοὺς [ἀνθρώπους].

Les mots entre crochets ne sont pas dans l'hébreu. Ces traductions plus libres ne se rencontrent pas seulement dans les livres didactiques et prophétiques, mais dans les simples récits :

Gen. IX, 20. ἄνθρωπος [γεωργὸς] γῆς.
Gen. XXXIV, 10. καὶ ἰδοὺ ἡ γῆ [πλατεῖα] ἐναντίον ὑμῶν.
Ex. IV, 10. ἀφ' οὗ [ἤρξω] λαλεῖν (hébreu : Depuis que tu parles) ; etc.

Par contre, certains passages sont plus concis dans la version que dans l'original :

Gen. XLVI, 3. ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου (האל אלהי אביך),
Ex. II, 3. θῖβιν (תבת גמא),
Ex. XVI, 35. εἰς μέρος τῆς Φοινίκης (אל קצה ארץ כנען); etc.

Parmi les additions plus étendues que celles dont nous venons de parler, il faut distinguer celles qui peuvent compléter plus ou moins heureusement le texte hébreu actuel, les développements empruntés à des passages parallèles, les additions qui ont le caractère de gloses explicatives ou de doubles traductions. Ces dernières ne proviennent pas généralement des traducteurs, mais bien des recenseurs et des copistes. Il y en a maintenant un très grand nombre dans le grec :

Ainsi, *Gen.* I, 11 et 12, la formule κατὰ γένος [εἰς ὁμοιότητα], κατὰ γένος [καὶ καθ' ὁμοιότητα], semble être une double traduction de למינו « selon son espèce. »

Gen. XV, 11. κατέβη δὲ ὄρνεα ἐπὶ τὰ σώματα, [τὰ διχοτομήματα αὐτῶν]. On a voulu expliquer par une glose le mot σώματα.

Gen. XXII, 13. καὶ ἰδοὺ κριὸς εἷς κατεχόμενος ἐν [φυτῷ) σαβὲκ τῶν κεράτων. L'hébreu בסבך a dû être simplement transcrit par l'ancien interprète : ἐν σαβέκ ; puis un correcteur aura inséré la traduction ἐν φυτῷ. La réunion des deux leçons a donné ἐν φυτῷ σαβέκ.

I Sam. II, 10. Κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ,
[Κύριος ἅγιος.
μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ,
καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ,
καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ,
ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος,

συνιεῖν καὶ γινώσκειν τὸν Κύριον,
καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς.
Κύριος] ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν.

Voilà une glose importante par son étendue et qui se trouve dans tous les manuscrits. Mais le traducteur n'y est pour rien. Le passage interpolé, qui est une citation assez libre de Jérémie, se trouve compris dans μὴ καυχάσθω.. ἐν μέσῳ τῆσ γῆς ; non seulement il n'a pas été rattaché au contexte, ce qui serait arrivé si la glose venait du traducteur, mais il le dérange visiblement : les mots κύριος ἅγιος restent suspendus en avant du passage interpolé, qui a dû être ajouté d'abord à la marge d'un manuscrit, puis incorporé dans le texte. On lisait simplement dans la version primitive la première et la dernière ligne de notre citation. La répétition de κύριος, l'addition de ἅγιος, résultent de la confusion introduite dans le texte par l'interpolation.

On trouve dans le Psaume XIII (hébreu XIV), v. 3, une interpolation du même genre, qui s'est maintenue dans notre Vulgate et dans la plupart des manuscrits grecs :

τάφος ἀνεωγμένος λάρυγξ αὐτῶν.
. . . .
οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Tout le passage se retrouve dans l'Épître aux Romains (III, 13-18) : c'est une citation formée par la combinaison de divers passages de l'Ancien Testament pris dans la version grecque (*Ps.* V, 10 c-d ; *Ps.* CXXXIX, hébr. CXL, 4 b ; *Ps.* IX, 38 a, hébr. X, 7 a ; *Is.* LIX, 7-8 ; *Ps.* XXXV, hébr. XXXVI, 2 b). Le manuscrit A et beaucoup de cursifs n'ont pas cette addition. Il paraît

très probable qu'elle a été introduite dans le Psaume XIII pour donner une référence à la citation de saint Paul (1).

Le début du Psaume XXVIII (hébreu XXIX) :

> Ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, υἱοὶ θεοῦ,
> ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν,

contient une double traduction du même vers hébreu, בני אלים étant traduit ici par « fils de Dieu », là par « fils des béliers ». Une seule de ces interprétations est primitive, et comme les interprètes plus récents préfèrent la seconde, il est à croire que la première est originale.

Nous savons que le livre de Job a été interpolé systématiquement et que nul manuscrit, pas même le manuscrit B, n'a échappé à la contagion. Innombrables sont les interpolations petites et grandes qui ont été pratiquées dans le texte des Septante. Les limites et les effets de ces interpolations, leur existence même ne sont pas toujours faciles à établir. Souvent aussi l'on peut se demander si l'on est en présence d'une interpolation véritable ou bien d'une traduction très libre, ou d'un développement qui provient d'un original

(1) *Arbitror.. non tam apostolum de psalmo tertio decimo sumpsisse quod in hebraico non habetur, quam eos qui artem contexendarum inter se Scripturarum apostoli nesciebant, quæsisse aptum locum ubi assumptum ab eo ponerent testimonium, quod absque auctoritate in Scriptura positum non putabant. Denique omnes Græciæ tractatores qui nobis eruditionis suæ in Psalmos commentarios reliquerunt hos versiculos veru annotant atque prætereunt* (le passage est analysé sans observation par s. Anathase, *Expos. in Ps. XIII :* P. g. 27, 97), *liquido confitentes in hebraico non haberi, nec esse in Septuaginta interpretibus, sed in editione vulgata, quæ græce κοινὴ dicitur, et in toto orbe diversa est.* S. Jérôme, *In Is.* l. XVI (*P. l.* 24,548).

hébreu. Le dernier cas se produit beaucoup plus souvent que la plupart des exégètes n'étaient disposés à l'admettre jusqu'à ces derniers temps.

Frankel (*op. cit.* 166) reproche aux Septante d'avoir comblé mainte lacune apparente de l'original, et il cite en exemple divers passages qui ne sont nullement concluants. L'addition διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον, au chapitre IV de la Genèse (v. 8) a peu de chance d'être une restitution hypothétique (v. *Histoire du texte hébreu*, p. 262) ; mais ce serait toujours une restitution très probable, car le texte hébreu est certainement fautif en cet endroit. Au chapitre XLIV (v. 4-5), lorque Joseph envoie son intendant à la poursuite de ses frères, afin de redemander la coupe divinatoire qu'ils ont emportée, il lui dit d'après l'hébreu : « Lève-toi, poursuis ces hommes, et quand tu les auras atteints, tu leur diras : Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien. Est-ce que mon maître ne boit pas dedans et ne s'en sert pas pour la divination ? Vous avez très mal agi. » Le grec est plus explicite : « Lève-toi, etc. : Pourquoi m'avez vous rendu le mal pour le bien ? D'où vient que vous m'avez volé la coupe d'argent ? N'est-ce pas celle où boit mon maître et dont il se sert pour la divination. » Les commentateurs admirent volontiers la concision de l'hébreu, la promptitude et l'énergie du discours adressé par l'intendant aux frères de Joseph. En vérité, cette concision est si rapide et si forte qu'elle dépasse un peu la mesure. Les gens interpellés n'ont pas dû comprendre aisément ce qu'on leur voulait. Des cas du même genre où la leçon de l'hébreu est plus courte, trop courte, se rencontrent assez fréquemment dans la Genèse et dans l'Exode. Est-il bien sûr que la forme de récit la plus abrégée soit toujours la plus ancienne ? Il y a de fort bons exemples du contraire dans le premier livre de

Samuel (V. *Histoire du texte hébreu*, p. 263). Après tout, le passage allégué par Frankel peut aussi bien avoir été omis dans l'hébreu qu'ajouté dans le grec. Toute addition qui, sans être glose ou doublet, se laisse remettre en hébreu, est à prendre en considération, car elle a chance de représenter une variante du texte traditionnel. On ne doit pas oublier d'ailleurs que l'influence des passages parallèles a causé diverses additions dans le texte. Nous en avons donné plus haut des exemples remarquables. Mais, encore une fois, ces additions sont le fait des copistes et non des premiers traducteurs.

Les Septante, comme les targumistes, suppriment volontiers les termes métaphoriques et se bornent à retenir le sens. Ainsi, ערל שפתים « incirconcis de lèvres » est traduit par ἄλογός εἰμι (*Ex.* VI, 12) ; מי המרים « les eaux d'amertume », par τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ (*Nombr.* V, 18) ; נזר « séparation, consécration du nazir », par εὐχή (*Nombr.* VI, 1 et suiv.) ; עפעפי שחר « les paupières de l'aurore », par ἑωσφόρος ἀνατέλλων (*Job.* III, 9), etc. Certaines traductions sont de véritables euphémismes : ὅς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, pour היוצא ממעיך (*Gen.* XV, 4) ; ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτου, pour ומחוקק מבין רגליו (*Gen.* XLIX, 10) ; καλύψεις τὴν ἀσχημοσύνην σου, pour וכסיתה אתצאתך (*Deut.* XXIII, 14, grec 13) ; καὶ ἀνὴρ ἕτερος ἕξει αὐτήν, pour ואיש אחר ישגלנה (*Deut.* XXVIII, 30). Mais tous les interprètes n'ont pas les mêmes scrupules. Celui de Jérémie traduit une formule analogue à celle qui vient d'être citée, איפה לא שגלת, par ποῦ οὐχὶ ἐξεφύρθης (*Jér.* III, 2 ; cf. XIII, 16). Les traductions atténuées dont nous venons de parler (1) ont leurs analogues dans quelques *keris* de la Massore.

(1) Exemples cités par Frankel, *op. cit.*, 172.

Les tendances théologiques de l'époque se manifestent dans la suppression de certains anthropomorphismes ou *anthropopathismes*. Cependant les interprètes grecs sont beaucoup moins méticuleux à cet égard que les targumistes, et ils ne le sont pas tous autant l'un que l'autre. Voici quelques exemples :

Gen. VI, 2. οἱ ἄγγελοι (1) τοῦ θεοῦ, pour « les fils de Dieu ». Même traduction dans *Job*, I, 6 ; II, 1. Cependant l'interprète du Psaume XXVIII (*supr. cit.*) garde « les fils de Dieu ».

Gen. VI, 9. τῷ θεῷ εὐηρέστησεν Νῶε, au lieu de « Et Noé avait commerce avec Dieu. » Même locution employée à propos d'Hénoch, *Gen.* V, 24.

Gen. XVIII, 25. Abraham dit à Iahvé : μηδαμῶς σὺ ποιήσεις ὡς τὸ ῥῆμα τοῦτο. L'expression hébraïque חלילה לך est bien plus forte que μηδαμῶς. De même au v. 30, Μή τι, κύριε, remplace l'hébreu : « Que mon Seigneur ne se fâche pas », non que les interprètes se fassent ordinairement scrupule d'attribuer la colère à Dieu, mais sans doute parce que le langage d'Abraham a paru beaucoup trop familier.

Ex. IV, 24. συνήντησεν αὐτῷ ἄγγελος κυρίου. Dans l'hébreu, c'est Iahvé en personne qui se présente pour tuer Moïse. On s'explique aisément qu'on ait voulu substituer ici l'ange du Seigneur au Seigneur lui-même.

Ex. XXIV, 10. καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ ἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. V. 11. καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς· καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον. On a dans l'original : « Et ils virent le Dieu d'Israël... Et il ne leva pas la main sur les chefs des fils d'Is-

(1) La plupart des manuscrits ont υἱοί ici et au v. 4 ; mais l'Alexandrin et bon nombre de témoignages anciens garantissent la leçon ἄγγελοι.

raël ; et ils virent Dieu », etc. L'interprète ne veut pas que les anciens d'Israël aient vu Dieu : ils n'ont vu que la place où il était assis ; ce sont les anciens qui ont été vus dans le séjour de Dieu. On n'a pas voulu dire que Dieu s'était abstenu de les frapper ; on dit qu'aucun d'eux n'expira.

Nombr. XII, 8. καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. Il s'agit de Moïse, qui parle à Dieu bouche à bouche, et la traduction littérale de l'hébreu serait : « Et il a vu la forme de Iahvé. »

Dans le prologue du livre de Job, Satan, au lieu de parler « à Iahvé », parle ἐναντίον τοῦ κυρίου (*Job*, I, 9 ; II, 2, ἐνώπιον τοῦ κυρίου). Iahvé ne lui dit pas (*Job*, II, 3) : « Tu m'as *excité* à frapper Job », mais σὺ δὲ εἶπας τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ διὰ κενῆς ἀπολέσαι.

L'interprétation singulière des mots אל שדי dans le Pentateuque vient de ce que les interprètes ont voulu éviter l'emploi du nom propre. Le mot צור « rocher », employé fréquemment en parlant de Dieu et presque comme un nom divin, est remplacé par θεὸς dans le cantique du Deutéronome (XXXII, 4, 15, 18, 30). Dans les Psaumes, le même mot est traduit par βοηθός, et c'est ainsi qu'il est traduit au Psaume XVII (hébreu XVIII, v. 3 et 32). Le traducteur de ce Psaume, dans le second livre de Samuel (XXII) rend צור par φύλαξ (Lucien πλάστης) et κτίστης. Le mot מגן « bouclier », si souvent employé dans les Psaumes en parlant de Dieu, est traduit par ἀντιλήπτωρ ou ὑπερασπιστής.

La substitution du nom divin אדני, que l'on traduit par κύριος au nom de יהוה, appartient à la tradition judéo-alexandrine comme à la tradition judéo-palestinienne. De part et d'autre, le nom ineffable était compris de la même manière, ainsi qu'en fait foi la traduction du passage de l'Exode (III, 14) :

Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. καὶ εἶπεν Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς. Cependant le mot ὢν n'est jamais employé comme nom divin en dehors de ce passage. Les endroits de Jérémie (I, 6 ; XIV, 13 ; XXXIX, hébreu XXXII, 17) où on lit ὁ ὢν κύριε, ὁ ὢν δέσποτα κύριε, sont altérés. Il y a dans l'hébreu l'interjection אהה que l'interprète avait représentée par ὦ dont on a fait ὁ ὤν. Saint Jérôme signale comme leçon des Septante dans le premier de ces passages (I, 6) : *O Domine Deus* ; pour les deux autres : *Qui es, Domine Deus* (*In Jer*. P. l. 24, 685, 772, 892). Un quatrième passage (IV, 10), où l'on rencontre la même locution אהה אדני יהוה, donne simplement ὦ. Il est donc vraisemblable que cette leçon se trouvait partout à l'origine. Le mot ὢν n'a pas été pour les Septante un nom divin, et s'ils y ont vu la véritable interprétation du mot יהוה, ils ne paraissent pas avoir médité philosophiquement ce sujet. Pour eux יהוה est surtout le nom ineffable. Dans le fameux passage de l'Exode (VI, 3) : καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, θεὸς ὢν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου Κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς, le mot ὤν, dans la formule qui répond à אל שדי, n'a aucune portée ; il manque dans saint Justin (*Dial. c. Tryph.* 126) et pourrait bien n'être pas primitif. Le mot κύριος, qui se trouve maintenant dans tous les manuscrits (à l'exception des cursifs 25 et 32), représente יהוה. L'insertion de κύριος en cet endroit constitue un véritable contre-sens. Il semble que les anciens ne la faisaient pas. Philon (*De mut. nom.* 2) et saint Justin (*loc. cit.*) citent la finale comme il suit : τὸ ὄνομά μου οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς (1).

(1) Il est vrai que Philon, paraphrasant ensuite le même texte, dit : ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς. Mais cette formule signifie simplement : « Je ne leur ai pas révélé mon nom *propre*. » Cela ne prouve nullement que le mot κύριος fût dans le texte de Philon.

On sait que les anciens manuscrits des Septante retenaient le nom de Iahvé en lettres hébraïques. Le mot κύριος a été introduit dans notre passage quand on substitua uniformément le mot grec aux caractères hébreux. Un seul manuscrit (le cursif 118) a κύριος ὤν, leçon double, où le mot ὤν est à considérer comme glose.

L'exégèse du temps a influencé la traduction de certains endroits. On cite un passage de Josué (XIII, 22) : καὶ τὸν βαλαὰμ τὸν τοῦ βεὼρ τὸν μάντιν ἀπέκτειναν ἐν τῇ ῥοπῇ. Telle paraît être, en effet, la leçon primitive des Septante. La correction ἐν ῥομφαίᾳ, conforme à l'hébreu בחרב vient des Hexaples. La leçon du grec est à expliquer par la donnée hagadique (Frankel, *op. cit.* 187) selon laquelle Balaam, s'étant élevé dans les airs au moyen d'un procédé magique, serait tombé par les prières de Pinhas. Il est possible aussi que la singulière traduction du passage relatif à l'évocation de Samuel : Ἄνδρα ὄρθιον ἀναβαίνοντα ἐκ τῆς γῆς, « Je vois un homme qui monte droit de la terre », soit en rapport avec l'opinion vulgaire d'après laquelle les morts évoqués par les nécromants apparaissaient la tête en bas (Frankel, *loc. cit.*), et qu'on ait voulu faire une exception pour Samuel. Le titre de roi, attribué aux amis de Job, est emprunté à la tradition exégétique ; de même certains traits de la description de Béhémoth et de Léviathan, où l'hébreu est traduit de la façon la plus libre (v. *Le livre de Job*, 18-19).

L'influence particulière des idées et des choses égyptiennes est à peine sensible. Dans les passages concernant l'Égypte, les interprètes se montrent, comme il est tout naturel, au courant des particularités du pays où ils habitent. Ils ont emprunté quelques mots au vocabulaire égyptien (ἄχει « gazon », *Gen.* XLI, 2, *Jér.* XIX, 7 ; θίβις « corbeille en roseaux », *Ex.* II, 3 ; ἶβις, *Lév.*

XI, 7; etc.). Qu'ils aient traduit peut-être ארנבת par δασύποδας au lieu de λαγώς, à cause des princes Lagides, c'est là un fait qui ne tire pas à conséquence. On peut dire que certains indices purement extérieurs trahissent le lieu où furent traduits en grec la plupart des livres de l'Ancien Testament, mais que l'influence du génie égyptien sur les traducteurs a été à peu près nulle.

Faut-il en dire autant de la philosophie grecque ? Il ne répugnerait nullement en soi que les idées grecques eussent impressionné les traducteurs de l'Ancien Testament, puisqu'elles ont laissé des traces incontestables dans le livre de la Sagesse, composé vers le temps où les livres les plus récents du canon hébreu ont été traduits. On doit reconnaître néanmoins que l'influence de la philosophie grecque sur la version des Septante n'est pas facile à discerner. Les opinions des critiques varient beaucoup sur ce sujet. Les uns contestent toute influence, sauf peut-être dans le choix de certains mots, comme ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος au premier chapitre de la Genèse : la version des Septante serait une œuvre purement juive et ses auteurs n'auraient été atteints que très superficiellement par les idées grecques. Il semble en effet que les mots ψυχή, νοῦς, φρόνησις et autres semblables n'ont pas la même signification dans la Bible que chez les philosophes grecs ou même dans Philon. Dans l'ensemble, la philosophie et la psychologie des Septante sont bien celles de l'Ancien Testament et leur vocabulaire est plutôt à expliquer par l'hébreu que par le grec classique. Cependant il y a des détails singuliers sur lesquels insistent ceux qui affirment, en l'exagérant peut-être, l'influence des idées grecques sur la version des Septante. « Les deux récits de la création, nous dit-on, sont traduits de manière à faire croire que le premier se rapporte à cette création idéale, invisible, qui,

selon Platon, avait eu lieu d'abord dans la pensée divine, et d'après laquelle avaient été formés plus tard les objets matériels. Ainsi, ils écrivent : La terre était *invisible* (*Gen.* I, 2). Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait *commencé* à faire (*Gen.* II, 3). Quand Dieu fit le ciel et la terre et toute herbe des champs *avant qu'elle fût sur la terre*; et toute plante des champs *avant qu'elle eût poussé* (*Gen.* II, 4-5). Et Dieu fit pousser *encore* de la terre tout arbre (*Gen.* II, 9. Et il forma *encore* de la terre toutes les bêtes (*Gen.* II, 19). C'est précisément la manière dont Philon interprète ces endroits. Dans Isaïe le même procédé se retrouve. Là où le texte original porte : « Dieu a *créé* ces choses. Qui a *formé* la terre ? » (*Is.* XL, 26 ; XLV, 18), la traduction donne : « Qui a *montré* toutes ces choses ? Dieu, qui a *montré* la terre et qui l'a faite. » Le traducteur veut indiquer par là que Dieu n'a fait que manifester au dehors un monde qui existait déjà dans sa pensée (1) .»

Une argumentation fondée sur des passages détachés et susceptibles d'interprétations diverses est difficilement concluante. Le traducteur d'Isaïe n'est pas fort exact. Dans les passages où l'on trouve du platonisme il n'y a peut-être que de la maladresse. Il traduit מי ברא אלה (*Is.* XL, 26), par τὶς κατέδειξε ταῦτα πάντα ; יצר הארץ (*Is.* XLV, 18) par ὁ καταδείξας τὴν γῆν ; mais il est si peu préoccupé du système qu'on lui prête, que dans le même contexte (*Is.* XLV, 18) il traduit ברא השמים par ὁ ποιήσας τὸν οὐρανόν, et ailleurs בורא קצות הארץ par ὁ κατασκευάσας τὰ ἄκρα τῆς γῆς. Comment échafauder une théorie philosophique sur ces diverses traductions du verbe ברא ? La comparaison de tous ces passages donnerait à penser qu'il a employé le verbe καταδείκνυμι dans le sens d'éta-

(1) Trochon, *Introduction*, I, 372.

[illegible] comme synonyme de [illegible], ce qui supprime le platonisme. L'argument tiré des deux premiers chapitres de la Genèse paraît plus spécieux. Mais qu'on lise la Vulgate de saint Jérôme : *Et benedixit Deus diei septimo...... quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret. Istæ sunt generationes cœli et terræ quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret* (Gen. II, 3-5). Ces passages ne se prêtent-ils pas à la même interprétation que les Septante ? On ne voit pas cependant que saint Jérôme ait considéré le premier chapitre de la Genèse comme décrivant la création du monde idéal. Ce qui est incontestable, c'est que les interprètes ont toujours été fort embarrassés d'accorder le second récit avec le premier. Les ἔτι du second chapitre supposent plutôt que le premier chapitre a été entendu de la création matérielle : si Dieu fait *encore* des arbres et des animaux, c'est qu'il en a déjà fait. L'interprète indiquerait une création spéciale après la création générale. Son système philosophique, s'il en avait un, ne se dégage pas nettement de la traduction telle qu'elle nous est parvenue. Les mots ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, platonisme à part, sont une bonne interprétation de תהו ובהו. L'influence des idées grecques sur la version des Septante dans les cas particuliers que nous venons de signaler n'est donc pas incontestable. Ajoutons cependant qu'elle est possible dans ces cas et dans d'autres. Ce qui est certain, c'est que l'œuvre de traduction prise dans son ensemble n'a pas été dominée par un principe philosophique étranger à la Bible. Que telle doctrine particulière ait influencé la traduction de tel passage, soit dès l'abord, soit par des corrections introduites après

coup dans la version, c'est ce qu'il ne faut pas s'empresser de nier. Une étude plus approfondie du vocabulaire des Septante permettrait d'apprécier la juste portée de cette influence et la réduirait sans doute le plus souvent à une imitation superficielle, les emprunts, s'il y en a eu, ayant porté plutôt sur les mots que sur le fond des doctrines.

On parle aujourd'hui librement des contre-sens contenus dans la version des Septante, et on serait plutôt porté à en exagérer le nombre qu'à le diminuer. Nous avons déjà dit que les circonstances historiques dans lesquelles la version a été faite peuvent excuser bien des imperfections et que la tradition exégétique de la Massore, que l'on oppose volontiers aux Septante comme une règle infaillible, est loin d'être solidement établie sur tous les points. Pour la traduction des livres les plus difficiles, les livres sapientiaux et les livres prophétiques, les interprètes étaient, dans une certaine mesure, abandonnés à eux mêmes. La tradition interprétative de ces livres s'est affermie plus tard chez les Juifs ; mais à la base de cette tradition il y a un texte souvent défectueux et beaucoup d'interprétations hypothétiques comme celles des Septante. La traduction des livres historiques laisse peu à désirer. On ne voit pas en quoi la version du Pentateuque dans la Bible grecque serait inférieure à la Vulgate de saint Jérôme. Certains livres des autres catégories, par exemple les Proverbes et Ezéchiel, sont également traduits d'une manière satisfaisante. Si l'on tient compte des difficultés et de l'incorrection du texte, on trouvera que la version des Psaumes (1) n'est pas

(1) Philon s'en est servi. Cet auteur emploie en citant les Psaumes le mot ὕμνος et ses dérivés, non ψαλμός. La rubrique qui se trouve à la fin du Ps. LXXI (hébr. LXXII) a été traduite par l'ancien inter-

trop mal réussie, bien qu'on puisse lui reprocher d'être trop littérale et dénuée d'esprit poétique. La traduction d'Isaïe est très défectueuse ; celle de Daniel l'était plus encore et nous savons qu'elle a été de bonne heure abandonnée par l'Église. La traduction de Job est médiocre dans les parties poétiques ; mais on a eu tort de penser que l'interprète avait omis volontairement les passages de l'hébreu traditionnel qui ne sont pas dans les Septante. Les traductions de Job, de Jérémie, des livres de Samuel et des Rois ont été faites sur des manuscrits hébreux qui différaient notablement de ceux qui ont été employés pour la recension définitive de la Bible hébraique. La traduction d'Esther est assez libre, sans compter les additions qui ont été surajoutées à la traduction. Celle de l'Ecclésiastique est littérale et doit être suffisamment exacte. Il est beaucoup plus difficile d'apprécier la traduction de livres tels que Tobie et Judith, non seulement parce que l'original est perdu, mais parce que leur rédaction était plus flottante. Les diverses recensions grecques de Tobie pourraient être en rapport avec des recensions hébraiques ou araméennes qui différaient les unes des autres.

Les interprètes n'ont pas toujours bien lu le texte non ponctué ; c'est ainsi que, lisant *mattéhu* au lieu de *mittâ* (*Gen.* XLVII. 31), ils disent que Jacob s'inclina devant le bâton de Joseph (l'Épitre aux Hébreux XI, 21, leur a emprunté ce passage), alors qu'il fallait traduire ; « Et Israël s'inclina vers le chevet du lit. » Comme tous les anciens traducteurs, y compris saint Jérôme, ils font aisément des confusions entre les mots dont les racines

prète : ἐξέλιπον οἱ ὕμνοι (תהלות, au lieu de תפלות) Δαυεὶδ τοῦ υἱοῦ Ἰεσσαί. Il semble donc probable que le mot ὕμνοι a été employé d'abord pour désigner les Psaumes et que le mot ψαλμὸς est entré plus tard dans l'usage Hatch, *Essays*, 174.

se ressemblent, par exemple יצר et נצר, גוע et יגע, רום et רמה : « Leur langue n'est que fraude (רמיה) dans leur bouche », dit Michée (VI, 12) ; son interprète lui fait dire : « Leur langue s'est élevée (ὑψώθη, רמה) dans leur bouche. » En général ils sont trop disposés à choisir une leçon commune et facile à la place d'un mot plus rare. Toutes les erreurs de lecture qu'on trouve chez eux ne sont certainement pas imputables à leurs manuscrits, mais beaucoup ne sont que des conjectures, assez médiocres parfois, sur un texte vaguement compris.

On pourra se faire une idée juste des imperfections de la version grecque dans ses moins bonnes parties par la traduction du chapitre XL d'Isaïe, que nous allons reproduire en la faisant précéder d'une version faite sur l'hébreu.

Is. XL, 1-2. — Consolez, consolez mon peuple, — dit votre Dieu, —
Rassurez Jérusalem et annoncez lui
Que sa peine est finie, que sa faute est pardonnée.
Qu'elle a reçu de la main de Iahvé une punition double pour tous ses péchés.

Septante. — *Consolamini, consolamini populum meum* (Vulgate hiéronyniemme : *popule meus*), *dicit Deus.*
Sacerdotes, loquimini ad cor Jerusalem ; consolamini eam, quia repleta est humilitas ejus (La Vulgate a maintenant *malitia ;* mais saint Jérôme avait sans doute traduit צבאה par *militia ejus*). *Solutum est peccatum illius, quia recepit de manu Domini duplicia peccata sua.*

Is. XL, 3-5. Une voix crie : Frayez dans le désert le chemin de Iahvé,

Aplanissez dans la solitude une route pour notre Dieu !
Toute vallée sera élevée ; toute montagne et toute colline seront abaissées.
Le coteau se changera en plaine et les rochers en vallons ;
Et la gloire de Iahvé apparaîtra, et tous les hommes ensemble (la) verront,
Car la bouche de Iahvé l'a dit.

Septante. — *Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini; rectas facite semitas Dei nostri.*
Omnis vallis implebitur, et omnis mons et collis humiliabitur, et erunt prava in directa, et aspera in campos;
Et apparebit gloria Domini ; *et videbit omnis caro salutare Dei, quia Dominus locutus est* (Vulg. hiéronymienne : *Et videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est*).

Is. XL, 6-8. Une voix dit : Annonce ! — Et je (1) dis : Qu'annoncerai-je ?
Toute chair est herbe et son éclat est comme la fleur des champs.
L'herbe sèche, la fleur se fane, parce que le souffle de Iahvé l'a touchée (2).
L'herbe sèche, la fleur se fane ; et la parole de notre Dieu demeure éternellement.

Septante, — *Vox dicentis : Clama. et dixi : Quid clamabo ?*
Omnis caro fœnum, et omnis gloria hominis quasi flos fœni
Aruit fœnum e cecidit flos. Verbum autem Dei nostri manet in sempiternum.

(1) On lit dans l'hébreu massorétique : « Et il dit », que l'on rapporte à un prophète idéal. Mieux vaut, ce semble, lire avec les Septante ואמר au lieu de ויאמר.

(2) L'hébreu ajoute : » Certes le peuple est herbe. » Ces mots, qui manquent dans le grec, ont l'air d'être une glose.

Is. XL, 9-11. Va-t-en sur une haute montagne, toi qui annonces le bonheur à Sion !
Élève la voix avec force, toi qui annonces le bonheur à Jérusalem !
Élève la voix sans crainte,
Dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu.
Voici le Seigneur Iahvé qui vient dans la puissance, avec son bras dominateur,
Voici venir avec lui son paîment,
Et sa récompense marche devant lui.
Comme un berger, il fait paître son troupeau :
Il recueille les agneaux dans ses bras
Et il les porte sur son sein ;
Il garde les brebis qui allaitent.

Septante. — *Super montem excelsum ascende qui evangelizas Sion !*
Exalta in fortitudine vocem tuam qui evangelizas Jerusalem !
Exalta, noli timere (1). *Dic civitatibus Juda : Ecce Deus vester.*
Ecce Dominus Deus cum virtute veniet, et brachium cum dominatione.
Ecce merces ejus cum eo, et opus (Vulgate hiéronymienne : *opus illius*) *in conspectu illius. Sicut pastor pascet populum* (2) *suum et in brachio suo congregabit agnos, et prægnantes consolabitur.*

Is. XL, 12-14. Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main,
Réglé avec les doigts la dimension des cieux,
Évalué au boisseau la poussière de la terre,

(1) Nous donnons la traduction du texte hexaplaire par s. Jérôme. Tous les manuscrits ont ὑψώσατε μὴ φοβεῖσθε.

(2) Les manuscrits, τὸ ποίμνιον.

Pesé les montagnes au crochet,
Et les collines avec la balance ?
Qui a réglé l'esprit de Iahvé ?
Qui a été son conseiller pour l'instruire ?
Avec qui s'est-il concerté pour qu'on l'éclairât,
Q'on lui enseignât le droit chemin,
Qu'on lui apprît la science,
Et qu'on lui fit connaître la voie de la sagesse ?

Septante. — *Quis mensus est manu aquam, et cœlum palmo, et omnem terram pugillo* (1) ?
Quis statuit montes pondere et rupes statera ?
Quis cognovit mentem Domini, aut quis consiliarius ejus fuit ?.
Quis docuit eum ? Cujus accepit consilium et instruxit illum ? Vel quis ostendit ei judicium, et viam intelligentiæ quis ostendit illi.

Is. XL,15-17. Les nations sont comme la goutte au seau ;
Elles sont pareilles au grain de poussière sur la balance ;
Les îles sont comme l'atome qui s'envole.
Le Liban ne peut suffire aux bûchers,
Ni les animaux qu'il contient aux holocaustes.
Toutes les nations sont comme rien devant lui ;
Elles sont pour lui comme le néant et le vide.

Septante. — *Si omnes gentes sicut stilla situlae* (σταγὼν ἀπὸ κάδου), *et quasi momentum staterae* (ῥοπὴ ζυγοῦ) *reputatae sunt et quasi saliva reputatae sunt ?*

Libanus non sufficit ad comburendum, et omnia quadrupedia non sufficiunt ad holocaustum ; et cunctæ gentes quasi nihili sunt et in nihilum reputatæ sunt.

(1) Vulgate hiéronymienne : *Quis appendit tribus digitis molem terræ ?*

Is. XL. 18-20. Et à qui comparerez-vous Dieu ?
Que mettrez-vous en parallèle avec lui ?
L'idole est fondue par le forgeron ;
L'orfèvre la plaque en or,
Et (lui) fabrique des chaînes d'argent.
Le pauvre (modeste dans ses) offrandes (?)
Choisit un bois incorruptible ;
Il cherche un habile artiste,
Pour faire une idole qui ne branle pas.

Septante. — *A qui avez-vous comparé le Seigneur, et à quelle ressemblance l'avez-vous comparé ? L'artisan a-t-il fait une statue, ou bien l'orfèvre, ayant fondu de l'or, l'a-t-il dorée ? En a-t-il fait une image ? L'artisan choisit un bois incorruptible et il cherche dans sa sagesse comment il installera sa statue pour qu'elle ne branle pas* (1).

Is. X4, 21-24. Est-ce que vous ne savez pas ? N'avez-vous pas entendu ?
Ne vous l'a-t-on pas annoncé dès le commencement ?
N'avez-vous pas réfléchi à la fondation de la terre ?
Il (Dieu) trône au dessus de l'hémisphère terrestre,
Dont les habitants sont pour lui comme des sauterelles ;
Il étend les cieux comme une gaze légère,
Et il les déploie comme une tente où l'on habite.
Il met les princes à néant ;

(1) S. Jérôme, dans son commentaire, ne donne pas la traduction de ce passage. Sa propre interprétation n'est guère meilleure que celle du grec : *Numquid sculptile conflavit faber, aut artifex auro figuravit illud, et laminis argenteis argentarius ? Forte lignum et imputribile elegit artifex sapiens, et quæret quomodo statuat simulacrum quod non moveatur*. L'auteur n'a pas voulu se moquer seulement des idoles de bois. Mais le texte de ce passage paraît altéré.

Il réduit à rien les juges de la terre.
A peine sont-ils plantés, à peine sont-ils semés,
A peine leur tige a-t-elle pris racine dans le sol,
Qu'il souffle sur eux et qu'ils sont desséchés,
Et que la tempête les enlève comme des fétus.

Septante. — *Nonne scietis? nonne audietis? Nonne annuntiatum est vobis a principio? nonne cognovistis fundamenta terræ?*

Qui tenet gyrum terræ; et habitatores ejus quasi locustæ (1); *qui statuit quasi cameram cœlum, et extendit quasi tabernaculum ad habitandum; qui dat principes regnare pro nihil* (2), *terram autem quasi nihili fecit* (τὴν δὲ γῆν ὡς οὐδὲν ἐποίησεν). *Siquidem non plantabuntur, neque serentur, nec solidabitur in terra radix eorum : flavit super eos et arefacti sunt, et tempestas assumet illos quasi stipulam.*

Is. XL, 25-26. Et à qui me comparerez-vous pour que je lui ressemble ? — dit le Saint.
Levez en haut vos regards et voyez : Qui a créé ces (astres),
(Et) fait défiler leur armée en la dénombrant ?
(Qui) les appelle tous par leur nom,
Dans la grandeur de sa puissance et la vigueur de sa force, sans qu'un seul fasse défaut ?

Septante. — *Nunc ergo cui assimilastis me? exæquabor eis* (3) — *dixit Sanctus. Elevate sursum oculos vestros, et videte quis ostendit hæc omnia? Qui educit juxta numerum ornatum suum, omnes in nomine vocabit a multa gloria, et in robore fortitudinis nihil te latet.*

(1) S. Jérôme donne *locustas.* Les mss. onciaux et la plupart des cursifs ont καὶ οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ ὡς ἀκρίδες.

(2) Vulgate hiéron. : *Qui dat secretorum scrutatores quasi non sint.*

(3) Les manuscrits ont καί ὑψωθήσομαι. La version syro-hexaplaire suppose ἰσωθήσομαι, avec l'autre leçon comme variante. Celle-ci peut-être une très ancienne faute de copiste.

Is. XL, 27-31. Pourquoi, Jacob, tiens-tu ce discours,
Et pourquoi, Israël, dis-tu :
« Ma voie est ignorée de Iahvé,
Et ma cause n'intéresse pas mon Dieu » ?
Ne le sais-tu pas ? ne l'as-tu pas appris ?
Iahvé est un Dieu éternel.
Il a créé les extrémités de la terre ;
Il ne se lasse ni se fatigue ;
Nul ne peut sonder sa sagesse.
Il donne la vigueur à qui est fatigué,
Il multiplie les forces de l'homme épuisé.
Les jeunes gens se lassent et se fatiguent,
Les jeunes hommes finissent par chanceler :
Ceux qui espèrent en Iahvé rafraîchissent leur vigueur ;
Ils refont, comme les aigles, leur plumage ;
Ils courent et ne sont pas fatigués ;
Ils marchent et n'ont point de lassitude.

Septante. — *Non enim dicas, Jacob, et quid locutus es, Israël: Abscondita est via mea a Deo, et Deus meus judicium meum abstulit et recessit ?*

Et nunc nescis, et non audisti? Deus æternus, Deus qui creavit (ὁ κατασκευάσας) *terminos terræ : non esuriet nec laborabit, nec est inventio prudentiæ ejus. Qui dat esurientibus fortitudinem, et non dolentibus mœrorem.*

Esurient enim juvenes et laborabunt adolescentes, et electi infirmi erunt. Qui autem exspectant Deum mutabunt fortitudinem; assument alas quasi aquilæ (πτεροφυήσουσιν ὡς ἀετοί); *current et non laborabunt ; gradientur et non esurient.*

On peut voir par cet exemple que la version des Septante, même dans ses parties les plus faibles, est substantiellement fidèle à l'original, que le sens général d'un morceau y est conservé, que les défauts portent

(1) Νεανίσκοι καὶ ἐκλεκτοὶ doit être une double traduction de בחורים.

sur les détails d'interprétation. Il serait aisé de relever un nombre de contre-sens proportionnellement plus grand dans des endroits très difficiles, par exemple dans l'oracle sur Moab (*Is.* XV-XVI). Mais ce n'est pas évidemment sur la traduction de telles compositions, fort obscures en elles-mêmes et dont le texte hébreu n'est pas très sûr, qu'il faut juger les versions anciennes. En pareil cas, toutes les versions, même la Vulgate de saint Jérôme, sont loin d'être parfaites ; les interprètes, au lieu de se guider sur le sens général et historique du morceau, cherchaient volontiers une application toute spéciale du passage dans un sens prophétique, sans tenir compte du contexte. C'est ainsi que, dans l'oracle sur Moab (XVI, 1), la Vulgate présente une prophétie messianique étrangère au texte original : *Emitte agnum dominatorem terræ de petra deserti ad montem filiæ Sion* (1). La version grecque, par un groupement particulier des lettres de l'hébreu et par des corrections conjecturales (אשלח כרמש לארץ, au lieu de שלחו כר משל ארץ), obtenait le sens suivant : Ἀποστελῶ ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν· μὴ πέτρα ἔρημός ἐστι τὸ ὄρος θυγατρὸς Σιών ; Selon toute vraisemblance, l'auteur apostrophe les Moabites fugitifs, anciens tributaires d'Israël : « Envoyez l'agneau (le tribut de troupeaux) du maître du pays (le suzerain), de Séla au désert vers la montagne de Sion. » Il est certain d'ailleurs que la Vulgate hiéronymienne est beaucoup plus exacte dans les détails que la version des Septante, quoique saint Jérôme en prenant pour règle absolue de sa traduction le texte hébreu

(1) *Et est sensus : O Moab.... habeto solatium hoc : egredietur de te Agnus immaculatus qui tollat peccata mundi, qui dominetur in orbe terrarum. De petra deserti, hoc est, de Ruth, quæ mariti morte viduata, de Booz genuit Obed, et de Obed Jesse, et de Jesse David, et de David Christum.* S. Jérôme, *In Is.* XVI (P. l. 24, 171).

plus récent, se soit écarté des Septante en plus d'un endroit où leur lecture était préférable à celle de la tradition palestinienne.

Saint Jérôme accuse les Septante d'avoir obscurci volontairement les prophéties messianiques (1), et ce reproche a été souvent répété jusqu'à nos jours. Les Septante auraient pareillement faussé ou détourné la traduction des passages concernant la Trinité. De telles allégations n'ont pas le moindre fondement dans la réalité des faits. Ce parti pris des traducteurs ne se manifeste nulle part. Il est bien évident qu'on ne doit pas reprocher à des interprètes qui ont vécu avant l'ére chrétienne de n'avoir pas connu certaines applications de textes qui n'ont pu être faites qu'après la venue de Notre-Seigneur.

Nous ne croyons pas devoir discuter ici l'opinion jadis très répandue dans l'Église touchant l'inspiration des anciens interprètes grecs, non plus que l'autorité des Septante au point de vue dogmatique. L'inspiration des Septante a été admise dans l'antiquité comme une opinion vulgaire, on dirait volontiers irréfléchie, que le grand nombre des Pères n'a jamais songé à ériger en dogme et que le petit nombre de ceux qui ont été à même d'en faire la critique n'a pas adoptée. Origène, quelle que soit la prudence de son langage, ne croyait certainement pas à l'inspiration des Septante. Saint Jérôme l'a combattue. Le suffrage de la tradition sur ce point n'est réellement pas affirmatif, et l'abandon com-

(1) *Judæi prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolemæus, unius Dei cultor, etiam apud Hebræos duplicem divinitatem deprehenderet. Quod maxime idcirco faciebant, quia in Platonis dogma cadere videbatur. Denique ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de Patre et Filio et Spiritu sancto, aut aliter interpretati sunt, aut omnino tacuerunt, ut et regi satisfacerent, et arcanum fidei non vulgarent. Præf. in Pent.*

plet où est tombée dans ces derniers temps l'opinion des anciens prouve indirectement qu'elle n'avait pas de portée dogmatique. Il ne nous semble pas d'ailleurs qu'on puisse alléguer contre l'inspiration des Septante les imperfections très réelles de cette version, pas plus qu'on n'est fondé à alléguer contre l'inspiration d'un auteur biblique les défauts de son style et de ses procédés littéraires. L'ancienne version grecque ne contient pas d'erreur en matière de foi et de mœurs, bien qu'elle contienne un grand nombre de contre-sens et d'inexactitudes dans les passages dogmatiques et moraux. Telle qu'elle est, elle a suffi aux besoins de l'enseignement ecclésiastique durant de long siècles. Ses défauts relatifs ne compromettraient pas plus l'affirmation traditionnelle touchant son inspiration, si cette affirmation existait, qu'ils ne compromettent l'infaillibilité de l'Église dont les Septante sont aujourd'hui encore un des textes officiels. Partout où l'homme collabore avec Dieu, il faut s'attendre à trouver des imperfections. Mais les imperfections accidentelles de l'œuvre ne prouvent pas que Dieu en soit absent.

Les défauts de la version des Septante paraissent beaucoup moins considérables lorsqu'on estime à sa juste valeur critique le texte hébreu de la Massore. La Bible des Apôtres et de l'Église primitive n'a pas besoin qu'on l'excuse de n'être pas tout à fait conforme à celle de la Synagogue. Aucun texte n'est plus autorisé en théologie que celui des Septante. De par le témoignage apostolique, l'usage traditionnel, la déclaration mise par Sixte V en tête de son édition, la bible des Septante est un des textes *authentiques* (1) de la Bible. Les nom-

(1) *Sicut antea hebraici textus authentiam asseruimus, ita etiam alexandrinam versionem authenticam asserere non dubitamus, id est ita fideliter eam textus primigenii sensum et olim retulisse et hodie*

breuses différences qui existent entre le grec des Septante et la Vulgate latine, déclarée *authentique* par le concile de Trente, ne prouvent rien contre cette assertion : elles démontrent seulement, comme nous l'avons observé déjà (1), que l'authenticité des textes bibliques employés par l'Église n'est pas à prendre dans le sens d'une conformité absolue avec les documents originaux, mais d'une conformité substantielle portant sur l'ensemble de la doctrine et des textes, non sur tous les détails et tous les passages particuliers, dogmatiques ou non. La critique reste libre de discuter scientifiquement le texte des Septante ainsi que l'origine et le caractère des menues additions, omissions, transpositions, variantes, qu'il présente relativement à l'hébreu massorétique. Le concile de Trente défend sous peine d'anathème de contester la canonicité des livres et fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament ; mais c'est là un point qui est en dehors de la critique. Les passages des Septante auxquels les Pères ont reconnu un sens dogmatique non justifié par l'original, ne laissent pas d'avoir une autorité traditionnelle, comme les passages de notre Vulgate qui se trouvent dans le même cas (2)

Au point de vue de l'exégèse critique, la version des Septante a une importance considérable et l'on peut dire unique, parce qu'elle est le témoin d'un texte hé-

adhuc referre, ut de svbstantiali ejus cum autographis sacrorum scriptorum conformitate dubitari nequeat ac proin genuinum revelationis V. T. instrumentum dicenda sit.... Sine ullo dubio textus ille, quem primum interpretes ediderunt, vel Apostoli adhibuerunt, hodie accurate restitutus non est, uti ne ipsam quoque s. Hieronymi versionem accurate restitutam possidemus. Sed ad authentiam, id quod sæpius jam diximus, conformitas haec omni numero absoluta et perfecta non requiritur. Cornely, *Introductio gen.* I. 355-356.

(1) *Hist. du canon du N. T.* 263-271.

(2) *Ibid.* 293.

breu plus ancien que le texte massorétique. Nous n'insistons pas sur ce fait que nous avons suffisamment démontré en racontant l'histoire et en faisant la critique du texte hébreu de l'Ancien Testament. On comprend maintenant toutes les réserves que nous avons dû faire sur l'emploi des Septante pour corriger le texte massorétique, et les précautions dont il faut s'entourer pour que cet emploi soit légitime et sûr. Le texte des Septante a été altéré surtout par ceux qui ont voulu l'améliorer. Pour faire servir la version des Septante à la critique du texte hébreu, il faut la débarrasser des scories que la maladresse des copistes y a introduites et des altérations plus graves que lui ont fait subir les recenseurs. Les difficultés de ce travail ne sont pas insurmontables et elles ne sont pas non plus disproportionnées aux résultats qu'une étude attentive des Septante fournit à l'histoire du texte biblique dans les temps anciens et à l'importance des éléments qu'elle apporte à la critique de l'hébreu traditionnel.

Répétons le en terminant, cet examen de la version des Septante, l'histoire et la critique de l'ancienne version grecque, sont encore à faire. Nous avons essayé de donner une idée juste des problèmes principaux que soulève le sujet. Nous n'avons pas eu la prétention de les résoudre, mais nous avons voulu les poser et indiquer les moyens de les traiter. Faisant abstraction des hypothèses que nous avons présentées comme telles et aussi des inexactitudes que nous avons certainement commises et qui sont presque inévitables dans un pareil sujet, nous formulerons comme il suit nos conclusions dernières touchant la version des Septante :

1° On ne sait presque rien et on ne peut presque rien savoir de certain touchant les origines de la version des Septante.

2° On sait quelque chose, mais on arrivera sans doute à savoir beaucoup plus qu'on ne sait sur l'état du texte de la Bible grecque avant Origène.

3° Il importe à l'histoire de l'exégèse et à la critique des Septante qu'on arrive à fixer le texte des trois recensions qui se partageaient le monde chrétien au IVe siècle.

4° L'étude des recensions, la recherche du texte primitif, sont un champ que la critique, malgré les grands travaux déjà faits, n'a pas exploré à fond et qui mériterait de l'être.

5° Nonobstant ses imperfections originelles et les altérations qu'elle a subies, la version des Septante est un témoin de première importance pour la critique du texte hébreu, pour l'histoire ancienne de la théologie et de l'exégèse, pour l'étude théologique de l'Écriture sainte. A tous ces titres elle mérite peut-être plus d'attention et de crédit qu'on ne lui en accorde communément dans les travaux de critique et de théologie biblique.

Ces conclusions, exprimées déjà par les savants qui ont examiné le sujet de plus près, sont tout ce que nous avons voulu démontrer.

CHAPITRE II

Autres versions de l'Ancien Testament

Ces versions se partagent naturellement en deux groupes, selon qu'elles procèdent directement de l'hébreu, ou bien qu'elles ont été faites sur une autre version.

Section 1re. — Versions qui dérivent immédiatement de l'hébreu.

Nous nous occuperons seulement ici des versions anciennes, les seules qui aient une importance pour la critique du texte hébreu. Les traductions plus récentes intéressent plutôt l'histoire de l'exégèse que l'histoire du texte de l'Ancien Testament. Nous parlerons donc des anciennes versions grecques autres que la version des Septante, des paraphrases chaldaïques ou targums, de la version syriaque dite Peschito, et des autres versions orientales dérivées de l'hébreu.

§ 1. *Versions grecques postérieures aux Septante.*

On a vu plus haut comment les Juifs prirent en haine la version des Septante. Comme ils ne pouvaient d'ailleurs se passer d'une version en dialecte hellénique, puisque beaucoup d'entre eux parlaient le grec et ne comprenaient pas l'hébreu, une traduction nouvelle était indispensable. Pas plus qu'à Alexandrie pour la version des Septante, cette nécessité ne fut satisfaite par une traduction ayant un caractère officiel ou garantie par une autorité quelconque. Des particuliers s'appliquèrent à traduire de nouveau la Bible hébraïque, soit en négligeant l'ancienne version, soit au contraire en s'en rapprochant dans la mesure que permettait une correspondance plus ou moins exacte avec le texte hébreu tel qu'il existait au second siècle de l'ère chrétienne. De nouvelles traductions se produisirent aussi chez les chrétiens, ce qui montre bien que les versions plus récentes ne procédaient pas uniquement d'un esprit de controverse théo-

logique mais d'une tendance générale à se rapprocher le plus possible du texte original. On pourrait dire aussi que le travail complexe d'où est sorti ce que nous appelons la version des Septante n'était pas encore terminé au premier siècle de notre ère et qu'il se continua sous des formes nouvelles et dans un esprit moins large durant le second siècle. Ces versions ne nous sont connues que par les Hexaples, c'est-à-dire d'une façon très fragmentaire puisqu'il ne reste presque rien du travail d'Origène ; et les renseignements que les écrivains ecclésiastiques nous donnent touchant leurs auteurs sont aussi fort incomplets.

La plus originale, la plus curieuse et sans doute aussi la plus ancienne des traductions grecques dont nous parlons, est celle d'Aquila. Non seulement son auteur s'est attaché au canon palestinien et à la forme palestinienne des écritures hébraïques, mais il a voulu reproduire dans sa version les moindres particularités de l'original, de façon que les deux textes se correspondissent aussi exactement que possible. Il va sans dire que le génie de la langue grecque est ici éclipsé encore plus que dans les Septante. Le littéralisme d'Aquila va jusqu'à traduire la particule hébraïque את, qui marque l'accusatif. Comme il n'avait pas pour cela d'équivalent en grec et que la même particule hébraïque את s'emploie en hébreu pour la préposition « avec », il remplace invariablement את par σύν. On lisait ainsi dans Aquila le premier verset de la Genèse : ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὔρανον καὶ σὺν τὴν γῆν. Il traduit לאמר par τῷ λέγειν ; il représente le ה local par δε, אופירה « à Ophir » Ὠφείρδε ; il suit les idiotismes de l'hébreu au point de négliger les règles d'accord et la déclinaison, disant ἐννακόσια ἔτος, parce que, dans l'hébreu, שנה reste au singulier après le nom de nombre, et ἡ προσβόλωσις στόματα,

au lieu de ἡ προσβόλωσις τῶν στομάτων, parce qu'on a dans l'hébreu la formule irrégulière הפצירה פים (I Rois XIII, 21); il rend par autant de prépositions grecques les prépositions composées de l'hébreu, למרחוק par εἰς ἀπὸ μακρόθεν; il fabrique même des mots grecs en suivant l'étymologie des mots hébreux, par exemple ὀστεοῦν pour עצם (*assem*) « ronger les os », ὀστέϊνος pour עצום « fort », ὀστέωσις pour עצמה « force », parce qu'il rattache ces mots à עצם (*esem*) « os », en grec ὀστέον; il fait un verbe θυρεοῦν pour traduire גנן « protéger », à cause de מגן « bouclier », en grec θυρεός; il s'amuse à traduire certains mots selon des étymologies singulières, צלצל, « bruit strident » par σκιὰ σκιά (*Is.* XVIII, 1), comme s'il y avait צל צל; לשמצה « en dérision », par εἰς ὄνομα ῥύπου, comme s'il y avait לשם צאה; enfin il aime, quand cela se peut, à retenir les mots hébreux sous une forme grecque (1), mettant λῖς à la place de ליש, ce qui est un jeu innocent; αὐλών pour אלון « chêne », ce qui est moins heureux; κικεών pour קיקיון (au lieu de κίκι, ricin), ce qui ne signifie plus rien du tout (2). Aquila est d'ailleurs si habile dans le maniement de la langue grecque, si parfaitement instruit des termes poétiques et rares, que les barbarismes et les singularités de sa traduction ne doivent pas être imputés à l'ignorance, mais à un parti pris fondé sur les principes de son exégèse.

Aquila est mentionné pour la première fois dans le traité de saint Irénée contre les Hérésies (175-189), à propos du fameux passage d'Isaïe VII, 16, où les nouveaux traducteurs (saint Irénée cite Aquila et Théodo-

(1) Il ne s'agit pas ici de la simple transcription d'un mot hébreu en caractères grecs, comme il arrive souvent dans les Septante et dans Théodotion, quelquefois aussi dans Aquila.

(2) Tous ces exemples sont tirés de Field, *Hexapla* I, XXI-XXIII, où l'on peut encore en trouver d'autres.

tion) mettaient νεᾶνις au lieu de παρθένος (1). Le même auteur dit qu'Aquila était un prosélyte du Pont (2), et saint Epiphane (3) ajoute qu'il était de Sinope. La biographie d'Aquila dans saint Epiphane semble du reste tout à fait légendaire (4). On doit en retenir seulement qu'Aquila était contemporain de l'empereur Adrien. Saint Jérôme (5) et le Talmud de Jérusalem (6) en font un disciple d'Akiba. Rien n'est plus vraisemblable. Les principes exégétiques d'Akiba sont justement ceux que nous voyons appliqués par Aquila. De même qu'Akiba attachait un sens profond aux minuties de l'écriture, à de simples particules comme את, גם, etc., Aquila s'ingénie à représenter tout cela sans sa version, pour ne rien perdre de l'original. Il ne faut donc pas s'étonner que la version d'Aquila ait été en grand crédit chez les Juifs, ainsi que l'attestent Origène, saint Jérôme et un décret de Justinien (7). Saint Justin la vise peut-être indirecte-

(1) *Haer.* III, 24 (Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 8, 10) : ὡς Θεοδοτίων ἡρμένευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Πόντικος, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι.

(2) *Loc. cit.* Cette donnée peut résulter d'une confusion avec un autre Aquila. Cf. *Act.* XVIII, 2.

(3) *De mens. et pond.* 13-17 (P. g. 43,264)

(4) Aquila aurait été beau-frère d'Adrien, chargé des travaux d'Ælia Capitolina, converti au christianisme, puis chassé de l'Eglise pour astrologie, et enfin prosélyte juif. *Judæos quidem ea quæ ad majorem Aquilæ dignitatem spectant... fabulatos esse credibile est ; Christianis vero, quibus magni intererat de fama interpretis sibi, ut putabant, infensissimi detrahere, narrationem de accessu ejus ad Ecclesiam et subsequenti ex ea expulsione imputandam esse non longe a vero abhorrere videtur.* Field, *op. cit.* I, XVI.

(5) *In Is.* VIII, 14 (P. l. 24, 119) : *Scribæ et Pharisæi, quorum scholam suscepit Acibas, quem magistrum Aquilæ proselyti autumant.*

(6) *Kiddus.* I, 59[a]. Dans *Megil.* 71[c], on le présente comme disciple de R. Éliézer et de R. Josué, contemporains d'Akiba. Buhl, *op. cit.* 153.

(7) Origène, *Ad Afric.* (Pg. 11, 52) ; Justinien, *Novel.* 146, où l'on prescrit aux Juifs parlant grec l'usage des Septante, en permet

ment dans le passage du dialogue avec Tryphon (1) où il critique l'interprétation donnée par les docteurs juifs à la prophétie d'Isaïe, VII, 16. En tout cas la traduction d'Aquila a dû être composée vers l'an 130-140.

C'était une œuvre très soignée. Saint Jérôme dit qu'Aquila donna une seconde édition de sa version, sans doute parce qu'il revit au moins une partie de son travail et le retoucha sur certains points. Il n'y a pas lieu de penser qu'il ait fait deux traductions (2). Son exactitude, plutôt que ses tendances antichrétiennes, lui a valu d'être loué par les talmudistes. Il paraît certain que, dans certains passages, il a évité d'employer des termes qui auraient pu favoriser les interprétations messianiques des chrétiens (3). Mais c'est à tort que certains Pères l'ont accusé d'avoir faussé délibérément le sens du texte. Tous les exemples qui ont été allégués à ce sujet ou bien l'ont été sans raison, ou bien se justifient par le procédé ordinaire du traducteur, qui a trouvé moyen d'écarter l'interprétation chrétienne

tant néanmoins la lecture d'Aquila, *etsi ille extraneus sit, et in lectionibus quibusdam inter ipsam (versionem) et LXX interpretes non modica sit dissonantia.* Dans Buhl, *op. cit*, 155.

(1) *C. Tryph.* 71. 83 (P. g. 6, 644, 673.)

(2) Field *op. cit* I, xxv, contre Montfaucon (*Hexapla, prælim.* 47, 48) qui admettait deux versions distinctes, en exagérant la portée de ce qui est dit par s. Jérôme (*In Ez.* III, P. l. 25, 39) touchant la seconde édition, *quam Hebræi* κατ' ἀκρίβειαν *nominant.*

(3) Tel est probabablement le cas pour l'emploi de νεᾶνις au lieu de παρθένος. On doit noter cependant qu'il traduit aussi par νεᾶνις le mot בתולה (*Deut.* XXII, 28), qui signifie certainement vierge. Le mot עלמה, sur lequel on a tant discuté, se trouve traduit ailleurs (*Gen.* XXIV, 43), en vertu d'une interprétation étymologique, par ἀπόκρυφος. Aquila n'emploie pas non plus le mot χριστὸς pour traduire משיח ; comme il traduit משח par ἀλείφω, il se sert du participe ἠλειμμένος. Ce ne sont pas là des interprétations fausses. Les autres exemples cités par les Pères ont encore moins de portée. V. Field, *op. cit.* I XIX-XX.

ou simplement les termes reçus chez les chrétiens, en s'attachant au sens étymologique des mots. Saint Jérôme, qui avait étudié Aquila de près et qui l'a même utilisé pour sa propre version, se permet quelquefois de l'accuser (1), comme d'autres Pères l'avaient fait avant lui ; mais il lui reconnaît aussi le mérite de l'exactitude, et il avoue dans l'intimité que la version d'Aquila, loin d'être une œuvre antichrétienne, renferme au contraire beaucoup de choses très avantageuses pour la foi (2). Au fond la version d'Aquila n'était pas une œuvre de polémique : c'était simplement une œuvre juive.

On ne saurait trop regretter la perte de ce document. Il y aurait assurément peu de chose à en tirer pour l'interprétation vraie des passages obscurs de l'Ancien Testament ; mais le texte complet d'Aquila, s'il nous avait été conservé, serait l'équivalent d'un manuscrit hébreu du second siècle et permettrait d'apprécier en toute rigueur les changements qui ont pu s'introduire dans le texte biblique depuis cette époque. Son témoignage serait aussi très important soit au point de vue du lexique et de l'étymologie des noms hébreux, soit pour la con-

(1) Par ex., *Præf. in Job : Aquila, Symmachus et Theodotio.... multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt.* Dans les passages de ce genre, s. Jérôme, ainsi qu'il lui arrive souvent, se conforme aux opinions qui avaient cours parmi les chrétiens, sans les adopter pour son compte. V. *Hist du canon de l'A. T.* 115-120, son attitude à l'égard des Septante et des livres deutérocanoniques, et *Hist. du texte hébreu de l'A. T.* 131, son témoignage touchant l'altération de la Bible hébraïque par les Juifs.

(2) *Ep.* 32, *ad Marcel.* (P. l. 22, 446) *Jampridem cum voluminibus Hebræorum editionem Aquilæ confero, ne quid forsitan propter odium Christi synagoga mutaverit ; et, ut amicæ menti fatear, quæ ad nostram fidem pertineant roborandam plura reperio.* De même, *Ep.* 36, *ad Damas* (P. l. 22, 457) : *Non contentiosius, ut quidam putant, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum.*

naissance détaillée des procédés exégétiques admis par les écoles juives de Palestine dans la première moitié du second siècle.

La version de Théodotion, que saint Irénée mentionne en même temps que celle d'Aquila, était conçue dans un esprit de conciliation : c'était presque une révision des Septante faite sur le texte hébreu du second siècle après Jésus-Christ. Théodotion paraît avoir voulu se conformer à l'hébreu tout en s'écartant le moins possible des anciens interprètes. Il corrige les fausses interprétations des Septante et comble les lacunes que l'ancienne traduction présentait relativement au texte hébreu plus récent. Il a retenu certains morceaux qui ne se trouvent pas dans la Bible hébraïque, les fragments deutérocanoniques de Daniel, la note complémentaire qui termine le Job des Septante, le livre de Baruch (1); mais il n'a pas gardé les fragments d'Esther. Sa version était chargée, plus que toutes les autres, de mots hébreux non traduits et transcrits simplement en lettres grecques (2), défaut qui doit être expliqué par une connaissance insuffisante du lexique hébreu.

C'est à cause de son étroit rapport et de sa plus grande conformité avec les Septante que cette version a joui d'un certain crédit dans l'Église chrétienne. Saint Irénée employait déjà le Daniel de Théodotion, qui a supplanté comme on sait, dans l'usage ecclésiastique, le Daniel des Septante. On conçoit qu'Origène ait employé de préférence Théodotion pour combler dans la recension hexaplaire les lacunes du texte ecclésiastique. D'autres peut-être l'avaient déjà fait avant lui. Le livre de Job nous est parvenu augmenté de quatre cent vers environ,

(1) Notes de la version syro-hexaplaire. Cf. Field, *op. cit.* I, LXX.
(2) Longue liste dans Field, *op. cit.* I, XL-XLI.

qui proviennent de Théodotion. Cet interprète ne semble pas, au contraire, avoir été apprécié chez les Juifs, peut-être pour la raison qui lui valait la préférence des chrétiens.

On ne sait presque rien de sa vie, en dehors de ce que nous apprend le témoignage de saint Irénée (1). Théodotion était un prosélyte d'Ephèse ; il a dû écrire assez longtemps avant celui qui le cite. La donnée de saint Epiphane (2), qui le fait vivre sous Commode, est donc sujette à caution. Le même auteur en fait un marcionite du Pont qui aurait ensuite abandonné la secte de Marcion pour se faire juif ; mais ce doit être là une légende pareille à celle que saint Épiphane a recueillie au sujet d'Aquila. Saint Jérôme, qui le cite parfois aussi comme ébionite, dit ailleurs que c'était une opinion courante et que Théodotion n'était pas chrétien (3). Il est très difficile de dire l'époque précise où fut faite la version de Théodotion. Saint Irénée, lorsqu'il fait mention des deux interprètes juifs à lui connus, nomme Théodotion le premier ; mais cela peut venir de ce qu'il connaissait directement la version de Théodotion et celle d'Aquila seulement par ouï-dire. Il semble aussi que le Pasteur d'Hermas (4) fasse des emprunts au Daniel de Théodotion ; mais la date du Pasteur est fort controversée (5). On a dit que Théodotion n'aurait pas eu de raison d'être

(1) *Supr. cit.*

(2) *De mens. et pond.* 17-18 (P. g. 43, 264).

(3) *Ep.* 112 *ad Augustin.* (P. l. 22, 928). Mention de Théodotion comme d'un *hominis Judæi atque blasphemi*. De même, *In Dan. præf.* (P. l. 25, 493) : *Illud quoque lectorem admoneo, Danielem non justa LXX interpretes sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicunt ebionitam, qui altero genere Judæus est.*

(4) Cf. *Vis.* IV, 2, 4 et *Dan.* VI, 22. V. Bludau, *op. cit.* 19.

(5) V. *Hist. du canon du N. T.* 18.

après Aquila (1). Cependant il n'est pas impossible que dans certains milieux juifs hors de Palestine, on n'ait pas admiré sans réserve l'exégèse d'Aquila et qu'on ait songé à suivre une voie mitoyenne entre ce traducteur et les Septante. La question de priorité entre les deux interprètes peut donc être considérée comme indécise (2). Si l'on possédait le texte complet ou une partie notable des deux traductions, il serait plus facile de voir si l'une dépend de l'autre. On s'est habitué à regarder Théodotion comme le plus récent à raison de la place qu'il occupe dans les Hexaples. Or cette place n'est pas en rapport avec la date des textes. Il n'est pas impossible que Théodotion soit le plus ancien : le caractère de sa version, l'usage qui en a été fait de bonne heure dans l'Église chrétienne donnent même à cette opinion une certaine vraisemblance.

La version du Symmaque est la plus élégante des anciennes versions grecques. L'interprète a fait en sorte de ne rien mettre dans sa traduction qui ne pût être compris d'un lectèur grec ignorant l'hébreu. Le style de Théodotion ressemble encore beaucoup à celui des Septante, c'est-à-dire qu'il est empreint d'hébraïsmes, sans avoir pourtant la singularité barbare du style d'Aquila (3). Symmaque reste littéral à sa manière : il est très attentif à rendre exactementement le sens de l'original, mais il abandonne volontiers les constructions et les idiotismes de l'hébreu. Par l'emploi du participe au lieu du verbe avec la conjonction *et*, du génitif ab-

(1) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 708.

(2) Buhl, *op. cit.* 157.

(3) S. Jérôme a caractérisé fort exactement les trois interprètes *Chronic. procem.* (P. l. 27, 35.) : *Quamobrem Aquila et Symmachus et Theodotion incitati, diversum pœne opus in eodem opere prodiderunt*; *alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepare.*

solu au lieu de la préposition ב avec l'infinitif, d'adverbes au lieu de locutions complexes, en variant la traduction des particules, en remplaçant par des équivalents les locutions métaphoriques propres à l'hébreu (1), Symmaque parvient à se rendre parfaitement intelligible et à donner à sa phrase une tournure grecque. Il adouçit les passages qui semblent prêter à Dieu des sentiments ou des actes peu dignes de sa majesté. Par exemple, il ne veut pas dire avec les Septante (Ps. XLIII, 24) : ἱνατί ὑπνοῖς, κύριε ; mais il dit : ἱνατί ὡς ὑπνῶν εἶ, δέσποτα ; On lit au livre des Juges (IX, 13) que « le vin réjouit les dieux et les hommes » ; Symmaque appelle simplement le vin τὴν εὐφροσύνην τῶν ἀνθρώπων. Un préjugé théologique lui aura sans doute suggéré la traduction bizarre et fausse qu'il donne du passage de la Genèse: « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa », qui devient dans Symmaque : καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν (2). Son goût pour le beau style l'a fait aussi tomber quelquefois dans la paraphrase (2). Saint Jérôme l'appréciait beaucoup et l'a très souvent imité dans la Vulgate. Il parle quelquefois d'une seconde édition de Symmaque ; d'où l'on peut conclure que cet interprète avait fait une révision de son œuvre après la première publication.

(1) Nombreux exemples dans Field, *op. cit.* I, XXXI-XXXIII. Signalons la locution ἄξιος θανάτου au lieu de υἱὸς θανάτου (II *Rois* XII, 15) ; τάξεις αὐτούς ἀποστρόφους au lieu de θήσεις αὐτούς νῶτον (*Ps.* XX, 13) ; εὐδιανόητος (טובת שכל) au lieu de ἀγαθή συνέσει (I *Rois*, XXV, 3) ; etc.

(2) Field. *op. cit.* I, 10.

(3) Field, *op. cit.* I, XXXIII, où l'on peut voir des exemples. Symmaque évite de transcrire les mots hébreux en caractères grecs, et il lui arrive même de traduire quelques noms propres ; ainsi, *Gen.* III, 21, le nom d'Ève, ζωογόνος, etc. Field, *op. cit.* I, XXXIV.

Symmaque est moins ancien qu'Aquila, et il peut être aussi moins ancien que Théodotion, si ce dernier est postérieur à Aquila, puisque saint Irénée ne l'a pas connu. Eusèbe et saint Jérôme en font un ébionite. Eusèbe rapporte même qu'Origène avait eu en sa possession un écrit de Symmaque où la doctrine ébionite était soutenue par des témoignages empruntés à l'Évangile de saint Matthieu (1). Ces renseignements semblent mériter toute créance. Symmaque aurait écrit sans doute vers la fin du second siècle. Saint Épiphane, qui le place au temps de l'empereur Sévère (193-211) peut être dans le vrai; mais il est permis de croire qu'il a été mal informé lorsqu'il présente Symmaque comme un samaritain ambitieux qui se serait fait juif par dépit, et aurait cherché dans sa version de l'Écriture à combattre les opinions de ses coreligionnaires (2). Cette légende, conçue dans le même goût que celles dont il a été question pour les deux précédents interprètes, ne semble pas avoir le moindre fondement dans la réalité (3). Il est bon de noter que la version de Symmaque, la seule des anciennes versions grecques qu'on puisse dire avoir été faite jusqu'à un certain point dans l'esprit des temps modernes et avec une idée assez juste de ce que doit être une bonne traduction, n'est pas d'origine juive, bien qu'elle ait été composée en Palestine.

On est moins bien renseigné encore sur les autres versions grecques recueillies par Origène et connues

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 17, et, d'après Eusèbe, s. Jérôme. *Catal. script. eccles.* 54. (P. l. 23, 665.)

(2) *De mens. et pond.* 16 (P. g. 43, 264).

(3) *In Genesi V, rationes ejus (Symmachi) chronologicæ cum textu et versione Samaritanorum, quales nos manu terimus, contra supputationem LXX viralem concordant.* Field, *op. cit.* I, XXX.

sous le nom de cinquième, sixième et septième. Au dire d'Eusèbe (1), Origène les avait trouvées par hasard, la cinquième à Nicopolis, près d'Actium, et l'une des versions supplémentaires des Psaumes à Jéricho. Saint Épiphane (2), qui ne connaît pas la septième version, intervertit les données d'Eusèbe et fait découvrir la cinquième à Jéricho, la sixième à Nicopolis. Eusèbe d'ailleurs ne parle de V^{e}, VIe et VIIe version que pour les Psaumes, et il ne dit pas que les deux versions jointes dans d'autres livres aux quatre versions principales proviennent respectivement des mêmes auteurs et des mêmes endroits que la Ve et la VIe version des Psaumes. Il est très probable, en effet, qu'il s'agit de versions partielles de l'Écriture sainte, qui n'avaient pas trouvé à se répandre dans le monde judéo-helléniste et chrétien. Avec les fragments qui en restent il n'est guère possible de conjecturer leur âge et leur provenance, ni même de marquer précisément leur objet.

Field (3) a relevé des traces d'une V^{e} version pour la Genèse, le IVe livre des Rois, Job, les Psaumes, les

(1) Le texte d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 16) n'est pas très clair : Τοσαύτη δὲ εἰσήγετο τῷ Ὠριγένει τῶν θείων λόγων ἀπηκριβωμένη ἐξέτασις ὡς :..καὶ τινας ἑτέρας παρὰ τὰς καθημαξευμένας ἑρμηνείας ἐναλλαττούσας, τὴν Ἀκύλου καὶ Συμμάχου καὶ Θεοδοτίωνος, ἐφευρεῖν, ἅς οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ἔκ τινων μυχῶν τὸν πάλαι λανθανούσας χρόνον εἰς φῶς ἀνιχνεύσας προήγαγεν· ἐφ' ὧν διὰ τὴν ἀδηλότητα, τίνος ἄρ' εἶεν οὐκ εἰδώς, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπεσημήνατο, ὡς ἄρα τὴν μὲν εὕροι ἐν τῇ πρὸς Ἀκτίοις Νικοπόλει, τὴν δὲ ἐν ἑτέρῳ τοιῷδε τόπῳ · ἔν γε μὴν τοῖς ἑξαπλοῖς τῶν ψαλμῶν μετὰ τὰς ἐπισήμους τέσσαρας ἐκδόσεις οὐ μόνον πέμπτην, ἀλλὰ καὶ ἕκτην καὶ ἑβδόμην παραθεὶς ἑρμηνείαν, ἐπὶ μιᾶς αὖθις σεσημείωται ὡς ἐν Ἰεριχοῖ ηὑρημένης ἐν πίθῳ, κατὰ τοὺς χρόνους Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σεβήρου. Cf. s. Jérôme, *Origenis hom. in cant. proœm.* (P. l. 23, 1117).

(2) *De mens. et pond.* 17 (P. g. 43, 265). S. Epiphane paraît avoir confondu les données d'Eusèbe.

(3) *Op. cit.* I, XLIII.

Proverbes et les petits Prophètes. Le grec en était bon, mais la traduction tournait parfois en paraphrase. Il y a également trace d'une VI[e] version pour l'Exode, le III[e] livre des Rois, les Psaumes, Job, Amos et Habacuc : cette VI[e] version contenait des interprétations assez bizarres et ne paraît pas non plus avoir été très littérale (1). La VII[e] n'est connue que par le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme : une seule leçon de cette version se rencontre dans les fragments hexaplaires des Psaumes ; encore cette leçon n'est-elle pas tout à fait sûre (2). Il semblerait, d'après Eusèbe, que cette version ne comprenait que les Psaumes. Cependant saint Jérôme, parlant en général de la V[e], de la VI[e] et de la VII[e] version, dit qu'elles contenaient principalement les livres poétiques (3), et, dans son commentaire sur Habacuc, après avoir mentionné les quatre grandes versions et la V[e], il cite encore les lectures de deux autres éditions (4). Ces données incomplètes montrent du moins combien, au cours du second siècle, l'activité des traducteurs s'exerça sur la Bible hébraïque, surtout en Palestine, chez les Juifs et les judéo-chrétiens. Il est évident que, dans ce milieu, on ne regardait pas comme définitive l'œuvre des anciens traducteurs alexandrins et que l'on sentait au contraire très vivement la nécessité d'une version plus exacte. Parmi les nombreux essais qui furent tentés de divers côtés pour satisfaire ce besoin, les plus importants seulement, ceux qui

(1) Field, *op. cit.* I, VLV.
(2) V. Field, *op. cit.* I, XLVI.
(3) *In Tit.* III, 9. *supr. cit.*
(4) *In Hab.* II.11 (P. l. 25, 1296). Ces éditions ne sont pas désignées comme VI[e] et VII[e]. Field *loc. cit.* suppose que la VII[e] version pourrait bien n'avoir jamais existé. Mais le texte d'Eusèbe est positif à cet égard, et Eusèbe avait vu les Hexaples.

eurent le plus de vogue, nous sont connus par le nom de leurs auteurs, Aquila, Théodotion, Symmaque.

Saint Jérôme, dans son apologie contre Rufin (1), désigne comme « interprètes juifs » les auteurs de la V[e] et de la VI[e] version. Attendu que Symmaque est enveloppé sous le même qualificatif, avec Aquila et Théodotion, ces traducteurs ont pu être soit juifs, soit judéo-chrétiens. L'auteur de la VI[e] version était chrétien (judéo-chrétien), puisqu'il a mis le nom de Jésus dans le cantique d'Habacuc (2).

§ 2. *Les Targums*

L'araméen étant devenu, à partir de la captivité, la langue des Juifs, soit de Palestine, soit de Babylone (3), les Livres saints ne tardèrent pas à être inintelligibles pour le peuple dans leur texte original. Les lettrés gardaient la tradition de la lecture et la connaissance de la langue hébraïque ; mais dans les réunions publiques des synagogues, il était nécessaire, en lisant le texte, d'y ajouter une interprétation en langue vulgaire. A raison de son but, cette traduction prenait aisément le caractère d'une paraphrase, surtout dans les endroits obscurs, et elle glissait au contraire plus rapidement sur les

(1) *Magnis, ut scio, sumptibus redemisti Aquilæ et Symmachi et Theodotionis, Quintæque et Sextæ editionis judaicos translatores. Ap. c. Ruf.* II, 34 (P. l. 22, 455).

(2) S. Jérôme, *In Hab.* III, 13 (P. l. 25, 1326) : *Sexta editio, prodens manifestissime sacramentum, ita vertit ex hebræo* : Egressus es ut salvares populum tuum per Jesum, Christum tuum ; *quod græce dicitur :* Ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦν τὸν χριστόν σου. Field (*op. cit.* I, XLV) observe que l'interprète a peut-être songé à Josué ; mais cette hypothèse paraît peu vraisemblable.

Sur une version grecque du XIII[e] ou XIV[e] siècle, connue sous le nom de *Græcus Venetus* ou *Versio Veneta*, v. Vigouroux, *Manuel biblique* (7[e] éd.) *A. T.* I, 191.

(3) V. *Hist. du texte hébreu*, 44.

passages qui pouvaient choquer le sens religieux des âges plus récents (1). Comme les lectures étaient périodiques, la traduction prenait assez vite une forme arrêtée, mais qui n'excluait pas les modifications de détail suivant les besoins du temps. Il semble, en effet, que ces paraphrases se transmirent oralement assez longtemps avant d'être écrites, en sorte qu'elles sont pour le fond beaucoup plus anciennes que certains détails de leur rédaction ne permettraient de le supposer.

On pourvut aussi de traductions écrites les livres qui n'étaient pas employés dans l'usage liturgique. Le Talmud (2) fait mention d'un targum de Job qui aurait existé dès le premier siècle de notre ère. Certaines citations libres de l'Ancien Testament dans le Nouveau pourraient procéder en quelque manière de ces targums, écrits ou non écrits. Il a existé une défense d'écrire ces traductions : le principe des vieux rabbins était que la mémoire doit retenir les choses d'enseignement oral. Mais il semble qu'on en faisait surtout l'application dans la lecture officielle des synagogues : la Loi et les Prophètes devaient être lus sur le texte et non récités ; la paraphrase en langue vulgaire devait être dite de mémoire et non lue (3). Cette coutume n'excluait pas nécessairement de l'usage privé les targums écrits, quoique les anciens rabbins leur aient été assez défavorables, peut-être parce que leur rédaction échappait au contrôle officiel. Les targums des Hagiographes étaient particulièrement suspects. Gamaliel l'Ancien au-

(1) Buhl, *op. cit.*, 169.

(2) *Sabb.* 16.

(3) *Jer. Megil*, 4, 1. On raconte en cet endroit que R. Samuel ben Isaak, entrant dans une synagogue et voyant le lecteur se servir d'un manuscrit pour l'interprétation araméenne du texte, l'interpella en ces termes : « Il faut transmettre de vive voix ce qu'on a appris par la parole, et par le livre ce qui est écrit. »

rait fait enfouir le targum de Job dont nous venons de parler (1). Une légende concernant Jonathan ben Uzziel, l'auteur présumé de la paraphrase des Prophètes, paraît accuser les mêmes défiances : quand Jonathan eut achevé la traduction des Prophètes, comme il se disposait à traduire aussi les Hagiographes, une voix lui cria de s'arrêter, parce qu'ils ne fallait pas divulguer les secrets divins (2).

L'existence d'un targum de Job à une époque aussi ancienne que le commencement de notre ère, ne prouve nullement que tous les livres de la Bible hébraïque, et d'abord la Loi et les Prophètes, aient été pourvus d'une version araméenne conservée par écrit. La transcription et la traduction des livres qui n'étaient pas employés dans la liturgie devait être moins surveillée alors que celles de la Loi et des Prophètes. Nous allons voir qu'on ne peut assigner une date précise à aucune des versions araméennes qui nous sont parvenues sous le nom de targums. La date de leur rédaction définitive n'est pas d'ailleurs très importante à connaître, car les targums renferment pour ainsi dire plusieurs couches superposées d'interprétation, et la couche la plus profonde remonte, du moins pour la Loi et les Prophètes, au commencement de notre ère et même plus haut. On allègue avec raison, pour prouver l'antiquité des targums babyloniens de la Loi et des Prophètes, pris dans leur ensemble, l'absence de toute polémique contre les chrétiens dans les passages messianiques. (3).

La langue des targums, même de ceux que l'on désigne sous le nom de targums babyloniens est un dialecte araméen apparenté de très près au chaldéen biblique,

(1) *Sabb.* 16, *supr. cit.*
(2) *B. Megil.* 3a.
(3) Cornill, *Einleitung*, 306.

c'est-à-dire aux parties araméennes de Daniel et d'Esdras (1), la langue vulgaire des Juifs palestiniens dans les premiers siècles de notre ère. Le nom même de *targums* (תרגום) signifie interprétation, paraphrase. L'araméen a emprunté ce mot à une autre langne, vraisemblablement à l'assyrien (2), où l'on rencontre le mot *targumanu* « interprète » (de *ragamu*, parler).

L'étude des targums fournit une contribution utile à l'histoire de l'exégèse, en ce qu'elle fait connaître les interprétations reçues dans certains milieux juifs vers le commencement de l'ère chrétienne et dans les siècles suivants. Pour la critique du texte hébreu, ceux-là seulement qui serrent de près l'original, c'est-à-dire les targums babyloniens de la Loi et des Prophètes, peuvent être connsultés avec fruit.

De même qu'il y a deux Talmuds, le Talmud de Babylonne et le Talmud de Jérusalem, il y a aussi deux séries de targums, les targums babyloniens et les targums de Palestine, quoique par leur première origine et par leur langue tous les targums se rattachent au judaïsme palestinien. En Palestine, les targums ne semblent pas avoir jamais fait autorité, ou du moins on les négligea bientôt, parce qu'on avait cessé de les employer dans les synagogues. La paraphrase se développa indéfiniment en se pénétrant de l'esprit du temps où elle se formait. Les docteurs ne s'en occupaient pas, et le Talmud de Jérusalem ne cite les targums que pour les contredire (3). Le silence de saint Jérôme sur les versions chaldaïques ne prouve pas, comme on l'a supposé par-

(1) V. *Hist. du texte hébreu*, 28.

(2) Fried. Delitzsch, *The hebrew langage viewed in the ligtht of assyr. research*, 50. On a émis sur l'origine des mots *targum* et *targuman* (drogman) beaucoup d'autres hypothèses.

(3) Buhl, *op. cit.* 172.

fois, que ces versions ne fussent pas encore rédigées de son temps, mais c'est probablement que les rabbins dont l'auteur de la Vulgate avait pris les leçons, ne tenaient pas les targums en grande estime et ne lui en parlèrent pas. Les targums babyloniens, rédigés d'abord dans le dialecte araméo-palestinien, ont été importés de Palestine ; mais ils prirent en Babylonie un caractère officiel qui leur donna autorité et qui les protégea suffisamment contre les altérations. Pour cette même raison, les Juifs de Babylone n'avaient de targums que pour la Loi et les Prophètes, et un seul targum pour chaque livre, tandis que, chez les Juifs de Palestine, il y eut des targums pour les Hagiographes et quelquefois plusieurs targums pour le même livre (4).

Le targum babylonien de la Loi est appelé targum d'Onkelos. Il paraît certain que cette dénomination est fondée sur une méprise. Elle provient du Talmud de Babylone (*Megil.* 3 a), où on lit que la version chaldaïque du Pentateuque a été faite par un certain Onkelos, disciple de R. Éliezer et de R. Josua. Or, dans le passage parrallèle du Talmud de Jérusalem (*Megil.* 1, 9, f. 71 a) il n'est qnestion ni de la version chaldaïque ni d'Onkelos (אנקלוס), mais de la version grecque la d'Aqui(עקילס) et de son auteur, disciple, lui aussi, de R. Éliézer et de R. Josua. La leçon du Talmud de Jérusalem est assurée par le contexte. Le Talmud de Babylone présente Onkelos comme un prosélyte, neveu de l'empereur Titus. Le Talmud de Jérusalem fait d'Aquila un prosélyte, neveu de l'empereur Adrien. Il y a bien des chances pour que nous soyons en face du même personnage, le nom d'Onkelos n'étant qu'une

(4) *Id. ibid.* 173.

simple variante du nom d'Aquila (1). A Babylone, où la version grecque d'Aquila-Onkelos n'était pas connue, on se sera imaginé que l'Aquila-Onkelos qui avait fait une version de la Loi était l'auteur de la paraphrase araméenne dont on se servait. La méprise est assez facile à expliquer. Mais il s'ensuit que nous ignorons qui a rédigé le targum babylonien du Pentateuque. A la vérité, on serait en droit de demander s'il y a un auteur, les targums étant, en un sens, comme nous l'avons dit, une œuvre impersonnelle. Il y a dû y avoir toutefois un rédacteur principal, et de ce personnage nous ne savons rien. Son époque, son nom, sa patrie nous sont également inconnus.

Le rédacteur primitif était certainement un palestinien. On admet volontiers que la version appelée targum d'Onkelos est, au moins en beaucoup d'endroits, une réduction systématique d'une paraphrase plus développée (2). La réduction s'est faite naturellement sur un texte et non sur une interprétation transmise par l'enseignement oral. A-t-elle été faite en Palestine ou à Babylone ? Les Juifs babyloniens n'avaient gardé aucun souvenir de ce travail (3). Il a très bien pu se faire en Palestine à une époque relativement ancienne, par exemple vers la fin du second siècle. La teinte d'aramaïsme orien-

(1) En d'autres endroits du Talmud babylonien on trouve אנקלוס au lieu de עקילס. Buhl, *op, cit.* 174. Cornely, *Introductio*, I, 397. L'emploi du nom אנקלוס ne signifie nullement que le targum ait été fait selon la manière d'Aquila, quoique, réellement, il y ait beaucoup d'analogie entre les procédés de la version chaldaïque et ceux de l'interprète grec.

(2) L'opinion contraire a été soutenue par Berliner, *Targum Onkelos*, II.

(3) Le Talmud de Babylone, en citant le targum d'Onkelos, dit simplement : « notre targum », ou bien : « nous traduisons ». Buhl, *loc. cit.*

tal qui se rencontre dans le targum d'Onkelos s'explique aisément par l'usage qui a été fait de ce targum en Babylonie : elle serait sans doute plus forte si l'œuvre de la rédaction définitive ne s'était pas accomplie en Palestine, sous l'influence des principes exégètiques mis en honneur par Akiba (1). On peut croire que ce targum prit autorité en Babylonie quand les écoles juives commencèrent à y fleurir, dans le cours du III[e] siècle de l'ère chrétienne.

Le targum dit d'Onkelos est, en général, une version très littérale du texte hébreu. Le sens de l'original est exactement rendu dans l'ensemble, et on ne trouve guère d'erreurs que dans les endroits obscurs. Un certain nombre de passages difficiles sont d'ailleurs très heureusement interprétés. Des mots hébreux sont parfois retenus sans être traduits, comme il arrive dans les Septante et dans Théodotion. Les parties poétiques du Pentateuque, sans doute à raison de leur obscurité, sont plutôt paraphrasées et commentées que traduites. Mais on prend soin de retenir toujours quelques mots du texte, comme thème de la paraphrase. Voici, par exemple, en traduction latine, le targum de la bénédiction donnée par Jacob à Judas (*Gen.* XLIX, 8-12) :

Juda, laudaberis et non confunderis ; laudabunt te fratres tui. Manus tua prævalebit contra inimicos tuos ; dispergentur hostes tui ; convertentur retrorsum in conspectu tuo ; et prævenient salutantes te filii patris tui.

Imperium erit in principio, et in fine augebitur rex Israelitarum ; nam a mortis judicio, fili mi, animum tuum abstinuisti ; quiescet et habitabit in fortitudine ut leo et leæna ; non erit regnum quod commoveat te.

Non auferetur qui habet potestatem a domo Juda neque

(1) Buhl, *op. cit.* 175. Cf. Cornely, *loc. cit.*

scriba a filiis filiorum ejus in æternum, usque dum veniet Messias, cujus est regnum, et ei obedient populi.

Circumdabit Israel civitatem suam; populi ædificabunt templum ejus; erunt justi in circuitu ejus, et factores legis in doctrina ejus. Purpura optima erit vestimentum ejus; operimentum ejus erit sericum tinctum coccino variisque coloribus.

Montes ejus rubicundi erunt in vineis suis ; stillabunt colles ejus vinum ; dealbabuntur campi ejus frumento et gregibus ovium.

On voit que le passage principal de cette prophétie était compris par l'interprète juif dans le sens que lui ont attribué les commentateurs chrétiens (1). L'intention de combattre l'exégèse de ceux-ci ne se manifeste nulle part.

Ce n'est pas que la théologie du temps n'ait marqué très sensiblement son influence dans cette version du Pentateuque. On a évité soigneusement d'attribuer à Dieu des actions ou des sentiments humains. Les noms divins sont très fréquemment remplacés par des locutions paraphrastiques qui se rapportent directement à la puissance et non à la personnalité divine : « la gloire de Dieu « (יקרא דיי) ; « la présence de Dieu (שכינא דיי, ou simplement שכינא) ; « le nom de Dieu » (שמא דיי) ; « la parole de Dieu » (מימרא דיי). Au lieu de dire : « Je ne connais pas Iahvé », Pharaon (*Ex.* V, 2) dit : « *Le nom du Seigneur* ne m'a pas été révélé. » De même, le peuple ne va pas « à la rencontre de Dieu » (*Ex.* XIX, 17), mais « à la rencontre de la parole de Dieu. » C'est « la parole de Dieu » qui remplace « Dieu » dans les endroits où il est dit que Dieu va ou se tient en quelque endroit,

(1) Le targum entend aussi du Messie *Nombr.* XXIV, 17, mais non *Gen.* III, 15 (malédiction du serpent), comme on le dit quelquefois.

qu'il voit ou qu'on le voit, qu'il maudit, qu'il porte secours où qu'il détruit. « La gloire de Dieu » remplace aussi « Dieu » dans les passages où il est question d'apparitions divines, comme celles dont étaient favorisés les patriarches (par ex. *Gen.* XVIII, 33, XXXV, 13). « La présence de Dieu » remplace « Dieu » quand il est dit que Dieu habite ou qu'il se trouve en tel endroit (par ex. *Ex.* XXV, 8). L'emploi fréquent de « la parole de Dieu » fait songer à la doctrine chrétienne du Verbe. Il ne faudrait pas cependant exagérer cette analogie d'ailleurs très réelle. Malgré la singularité de certaines formules où « la parole de Dieu » semble être une personne distincte, à raison du parti qu'avait pris le traducteur de n'attribuer à Dieu directement aucune manifestation extérieure de son activité, on dirait presque aucune relation immédiate avec les créatures, « la parole » n'est pas plus une personne divine « que la gloire et « la présence ». Ces termes indiquent tous un rapport quelconque de Dieu avec l'humanité, rapport que l'on conçoit d'une manière abstraite et comme constituant un intermédiaire entre ces deux êtres que l'infini sépare, à savoir Dieu et l'homme.

Par suite du même scrupule, un verbe actif est quelquefois changé en passif lorsque Dieu en était le sujet. On lit par exemple dans la Genèse (III, 5) : *Quoniam manifestum est coram Deo quod in die qua comederitis ex eo* (l'arbre de la science), *aperientur oculi vestri, et eritis sicut principes, scientes bonum et malum.* La fin de cette citation montre que l'on a pareillement évité de comparer l'homme à Dieu. Le passage où Iahvé (*Gen.* III, 22) dit : « Voici que l'homme est comme un de nous, sachant le bien et le mal », devient, par un groupement artificiel des mots : « Adam est seul au

monde à connaître par lui-même le bien et le mal (1). » Au lieu de dire que les Israélites eurent foi « en Iahvé et en Moise, son serviteur » (*Ex.* XXXIV, 31), on dit qu'ils « eurent foi dans le Seigneur et dans la prophétie de Moise». On ne conserve pas le nom de Dieu dans les passages où le mot אלהים ne désigne pas le vrai Dieu, mais les anges ou les dieux des nations. On adoucit également les passages où l'honneur des patriarches semble compromis.

Ces particularités et d'autres du même genre (2), sur lesquelles il est inutile d'insister, font voir dans quel esprit le targum d'Onkelos a été rédigé. Elles montrent aussi qu'il faut bien se pénétrer de la méthode et des procédés suivis dans cette version, avant d'en faire un usage critique et de la comparer au texte hébreu traditionnel. Il s'en faut bien que le targum, si littéral qu'il soit à sa manière, représente un texte hébreu différent du texte massorétique dans tous les endroits où il paraît s'écarter de celui-ci. On doit tenir compte des scrupules théologiques dont nous venons de parler, de la tendance toute naturelle à remplacer des locutions obscures par des mots clairs, le terme métaphorique par le terme propre, les anciens noms de lieu et de peuples par les noms modernes, des légers changements ou des additions qui ont pour but de faciliter l'intelligence du texte sacré, enfin des interpolations ou doubles traductions qui ont pu s'y glisser. Il n'en reste pas moins que, dans un certain nombre de passages, le targum suppose un texte différent de l'hébreu traditionnel. Ces variantes se trouvent assez souvent confirmées par les Septante, et

(1) Cette interprétation bizarre se rencontrait dans la version grecque de Symmaque.

(2) Voir à ce sujet Berliner, *op. cit.*; Volck, dans Herzog *R. Encycl.* XV, 366-369; Cornely, *op. cit.* I, 398-399.

elles se retrouvent aussi quelquefois dans les manuscrits (1).

Le targum d'Onkelos a une massore comme le texte biblique. On peut juger par là du crédit dont il a joui chez les Juifs. Cette version importante est encore à attendre une édition critique. Le texte en a été plusieurs fois publié, notamment dans les Polyglottes et dans les bibles rabbiniques. La meilleure édition est celle qui a été donnée par Berliner (2), en 1884, avec une introduction et des notes critiques. Merx (3) a publié, en 1888, des morceaux du targum d'Onkelos vocalisés dans le système babylonien de ponctuation (4).

Le targum babylonien des Prophètes se présente à peu prés dans les mêmes conditions que le targum du Pentateuque. Le même passage du Talmud de Babylone qui attribue celui-ci à Onkelos, donne pour auteur à celui-là un certain Jonathan ben Uzziel, qui aurait été disciple du fameux Hillel. Ce Jonathan aurait interprété les Prophètes d'après la tradition d'Aggée, Zacharie et Malachie (5). Il paraît que Hillel avait quatre-vingts disciples, dont trente méritaient que la majesté divine reposât sur eux comme elle avait reposé sur Moïse, trente étaient dignes de commander au soleil, comme

(1) Ainsi, *Lev*. VII, 21, la traduction רחש suppose dans l'original שרץ et non שקץ. La leçon du targumiste a été relevée dans un manuscrit (*Rossi*, I, 90).

(2 *Targum Onkelos* (Berlin 1884). Le premier volume reproduit le texte de la meilleure édition ancienne (*Sabbioneta*, 1557) ; le second volume contient l'introduction et les notes. Du même auteur : *Massorah zum Targum Onkelos* (1877).

(3) *Chrestomathia targumica* (1888). Les fragments publiés sont empruntés à des manuscrits babyloniens du Musée britannique.

(4) V. *Hist. du texte hébreu*, 164-165. On trouvera des indications bibliographiques plus complètes sur le targum d'Onkelos dans Buhl, *op. cit.* 176, et Volck, *art. cit.*

(5) *B. Megil*, 3 a, *supr. cit.*

Josué, et les vingt autres, à la tête desquels figurait notre Jonathan, formaient une série intermédiaire (1). Ces données-là ne nous apprennent rien. Malheureusement le Talmud de Jérusalem ne contient pas ici de passage parallèle qui permette de contrôler le Talmud de Babylone. Mais on doit remarquer que le Talmud, quand il cite le targum des Prophètes, le rapporte à R. Joseph, sans doute R. Joseph ben Hiya, qui vivait au commencement du IV[e] siècle (2). Il est possible, en effet, que R. Joseph, ou Joseph l'Aveugle, ait mis la dernière main au targum des Prophètes, ou qu'il ait eu part à sa rédaction définitive. Cette date concorderait assez avec celle qui a été assignée plus haut au targum de la Loi ; car on admet que le targum des Prophètes est postérieur à celui du Pentateuque et qu'il en dépend dans certaines parties (3). Quant à Jonathan, il pourrait bien n'avoir pas plus de réalité qu'Onkelos. On a remarqué (4) depuis longtemps que Jonathan est en hébreu le même nom que Théodotion. Le Talmud de Babylone aurait fait sur ce nom une méprise analogue à celle qu'il a faite sur le nom d'Aquila (5).

Comme pour le targum du Pentateuque, la question de date, en ce qui concerne la rédaction définitive, est de médiocre importance. Les matériaux de la version sont beaucoup plus anciens que la fixation dernière de son texte. Relativement au targum de la Loi, le targum des Prophètes mérite tout à fait le nom de paraphrase

(1) *Baba bathra* c. VIII, 134[a], cité par Volck, *art. cit.* 369. Cf. Cornely, *op. cit.* I, 402.

(2) Buhl, *op. cit.*, 178.

(3) *Id. ibid.*

(4) Luzzato, Geiger, Nœldeke, etc.

(5) Buhl, *loc. cit.*; Cornely, *loc. cit.* Il n'y a là qu'une hypothèse. Supposé qu'elle ne soit pas fondée, les droits de Jonathan ben Uzziel sur le targum des Prophètes n'en seraient pas mieux établis.

surtout dans les derniers Prophètes (1). On a même pensé que la rédaction des premiers Prophètes pourrait n'être pas de la même main que celle des derniers. Cette supposition ne semble pas fondée. Si la traduction des Prophètes proprement dits est plus développée que celle des livres historiques, cette différence tient à la différence du sujet. Le targum du Pentateuque dégénère aussi en paraphrase dans les morceaux poétiques. Du reste les diverses parties du targum des Prophètes forment un tout suffisamment homogène. Comparée aux targums palestiniens, cette version est sobre. Elle suit très scrupuleusement la lettre, sous une apparente élasticité de traduction. Dans les morceaux poétiques et les prophéties, l'imagination de l'interprète se donne libre carrière, tout en suivant la marche du texte et en en retenant même les formules. Ainsi, le récit de la vocation d'Isaïe est paraphrasé de la manière suivante :

In anno quo percussus est rex Ozias, dixit propheta : Vidi Gloriam Domini habitantem super solium excelsum et elevatum in cœlis excelsis, et splendore gloriæ ejus replebatur templum.

Ministri sancti(stabant) in excelso in conspectu ejus. Sex alæ uni et sex alæ alteri : duabus velabat unusquisque faciem suam ut non videret ; et duabus velabat pedes suos ut non videretur ; et duabus ministrabat.

Et clamabant alter ad alterum et dicebant : Sanctus in cœlis excelsis, domo majestatis ejus ; sanctus super terram, opus potentiæ ejus ; sanctus in seculum et in secula seculorum, Dominus exercituum. Plena est omnis terra splendore gloriæ ejus.

On a quelquefois reproché à l'interprète d'avoir obscurci à dessein certaines prophéties messianiques, ou

(1) Se rappeler la division de la Bible juive. *Hist. du canon de l'A. T.*, 11.

bien encore d'avoir eu sur le Messie des idées particulières. Certes, il est parfaitement indépendant de la tradition chrétienne, mais il ne songe nullement à la combattre. Il traduit à sa façon, selon sa conception messianique, certains passages que les interprètes chrétiens appliquent au Sauveur ; il en néglige d'autres, et, en revanche, il trouve des allusions au Messie là où l'Église n'en a pas vu. Son attitude à l'égard du christianisme est la même que celle du prétendu Onkelos. Son exégèse est en dehors des controverses entre juifs et chrétiens, parce qu'elle remonte plus haut dans ses éléments essentiels (1).

Le targum des Prophètes a du reste, comme version, le même caractère que celui de la Loi : même attachement à rendre tous les détails du texte ; même soin d'éviter les locutions obscures et d'atténuer les expressions malsonnantes ; même aplatissement des métaphores et de toutes les images poétiques. Le Dr Cornill a relevé ces curiosités pour le targum d'Ézéchiel. Au lieu de « manger le rouleau » qui lui est présenté (*Éz.* II, 8), ce prophète doit écouter attentivement ce qui y est contenu (2). On ne « tombe » pas par le glaive ; on est « tué ». Naturellement, il n'est plus question de la *face*, de l'*œil*, de la *main* de Dieu, pas même de son *trône* ni de sa *voix*, on ne dit plus qu'il *vient*, qu'il *marche*, qu'il *demeure*, on ne dit pas même qu'il *sait* quelque chose ou qu'il *est connu*, mais qu'une chose est *claire devant lui* et qu'il *manifeste sa puissance*. De même, on ne sert pas Dieu, mais on sert *devant Dieu*; Israël n'est plus un peuple

(1) Cf. Cornely, *op. cit.*, I, 401-403.

(2) De même dans Isaïe, VI, 6. *Et volavit ad me unus de ministris, et in ore ejus eloquium quod susceperat a facie majestatis ejus qui habitat in throno gloriæ.... Et disposuit verba in ore meo et dixit,* etc.

pour Dieu, mais *devant lui*. Ce n'est pas entre Dieu et Israël qu'il y a une alliance, mais entre *la parole de Dieu* et Israël. A peine est-il besoin de dire que l'interprète n'est pas toujours conséquent : Dieu n'a plus de flèches et on lui laisse une épée. Tous les passages qui sembleraient marquer un doute à l'égard de la sagesse ou de la bonté divine sont modifiés. On a pareillement adouci les passages qui étaient trop déshonorants pour Israël. Ézéchiel (XXIII, 37) disait que « tout le peuple était adultère » ; l'interprète lui fait dire : « Il y en avait parmi eux qui étaient adultères. » Par ce moyen on arrive parfois à mettre dans la traduction le contraire de ce qui était dans l'original (1).

A raison de ces particularités et des gloses qui sont jointes souvent au texte (2), le targum des Prophètes comtient de nombreuses données pour l'histoire de l'exgèse. On y saisit plus complètement que dans le targum d'Onkelos les idées qui avaient cours chez les Juifs vers le commencement de notre ère et jusqu'au temps où la rédaction de la paraphrase fut arrêtée définitivement. En tenant compte des tendances de l'interprète et de la méthode qu'il a suivie, on peut se servir utilement du targum des Prophètes pour la critique du

(1) Cornill, *Ezechiel*, 122-125. Le sens d'*Éz*. XVI est ainsi altéré. On voit dans la Mischna (*Megil*. 4) que ce chapitre était parmi les morceaux de l'Écriture qui ne devaient pas être lus (il y en avait d'autres qu'on lisait sans les traduire). Plus tard on changea d'avis, en effaçant de la traduction ce que le texte contenait de choquant. Geiger, *Urschrift*, 346.

(2) Quelques-unes de ces gloses peuvent être des interpolations postérieures à la fixation du texte. Il est assez difficile de distinguer partout, dans une œuvre de ce genre, les diverses couches de rédaction qui se sont superposées. Mais on ne saurait considérer comme interpolés tous les passages qui contiennent des interprétations bizarres. V. Cornely, *op. cit.* I, 402.

texte hébreu. Le Dr Cornill (1) a observé que, dans les cas où le *keri* de la Massore corrige de simples fautes de copistes, le targum d'Ézéchiel suit toujours la leçon recommandée ; dans les cas ou le *keri* représente des variantes réelles, il suit tantôt le *keri*, tantôt le *ketib* (2); souvent le même texte a été lu avec d'autres voyelles ; enfin, bien qu'il ne soit pas toujours facile, vu les libertés de la traduction, de décider si l'interprète avait sous les yeux un texte différent du nôtre, on peut signaler un grand nombre de variantes certaines entre le texte massorétique et le texte hébreu supposé par la paraphrase chaldaïque d'Ézéchiel. Ces variantes sont assez souvent confirmées par les Septante, bien que la version grecque ne semble avoir exercé aucune influence sur les versions chaldaïques. On peut dire que les targums d'Onkelos et de Jonathan représentent le texte palestinien de la Loi et des Prophètes, tel qu'il existait au premier siècle de notre ère. Ce texte est, dans l'ensemble, conforme au texte massorétique, mais les variantes ne laissent pas pour cela d'être assez nombreuses dans le détail (3).

Le targum des Prophètes a été publié dans les bibles rabbiniques (Bomberg, 1517, et Buxtorf) et dans les Polyglottes d'Anvers, de Paris et de Londres. La meilleure édition est celle qui a été donnée par P. de Lagarde (4), en 1872, d'après un manuscrit du XIIe siècle daté de l'année 1105, *C. Reuchlinianus,* conservé à

(1) *Op. cit.* 126.

(2) Cornill cite douze cas d'accord avec le *keri* et neuf avec le *ketib*.

(3) Cornill, *op. cit.* 136. Indication des principales variantes du targum d'Ézéchiel, 128 et suiv.

(4) *Prophetæ chaldaice* (Leipzig, 1872). V. dans Cornill, *op. cit.* 113-120 la collation des trois éditions principales du targum d'Ezéchiel (Bomberg-Buxtorf, Polyglotte d'Anvers, P. de Lagarde).

Carlsruhe). Ce manuscrit contient le texte hébreu des Prophètes, avec la paraphrase chaldaïque après chaque verset. Merx a édité aussi quelques fragments de ce targum avec ponctuation babylonienne (1).

Le caractère des targums palestiniens est tout autre que celui des targums babyloniens. La paraphrase y prend de tels développements que la critique du texte hébreu n'a presque rien à en tirer. Ces targums n'intéressent guère que l'histoire de l'exégèse chez les Juifs.

Il existe deux targums palestiniens du Pentateuque, l'un complet, qu'on appelle targum de Jonathan (pseudo-Jonathan,) l'autre fragmentaire, appelé targum de Jérusalem. La désignation du targum complet sous le nom de Jonathan, l'auteur prétendu de la paraphrase babylonienne des Prophètes, est depuis longtemps reconnue pour fausse. Elle provient sans doute d'une méprise sur la signification du sigle ת"י « targum de Jérusalem », interprété « targum de Jonathan ».

Le rapport de ces targums entre eux et avec le targum d'Onkelos n'a pu être encore déterminé avec certitude. Le targum complet, dans la forme actuelle de sa rédaction, est beaucoup plus récent qu'Onkelos et ne remonte pas plus haut que le VII[e] siècle de notre ère. Il y est question des six *sedarim* de la Mischna (à propos d'*Ex.* XXVI, 9), de Constantinople et de la Lombardie (*Nombr.* XXIV, 19, 24), même des femmes de Mahomet (*Gen.* XXI, 21). La langue de ce targum est chargée de mots grecs, latins et persans. Il est incontestable d'autre part qu'il contient des éléments fort anciens. On a pu dire qu'i était, en un sens, plus ancien

(1) Dans sa *Chrestomathia targumica*, d'après les mss. cités précédemment pour le targum d'Onkelos.

que le targum d'Onkelos, parce qu'il a retenu avec tout leur développement certaines explications qui sont abrégées dans le targum babylonien. Des interprétations usuelles, réprouvées par le Talmud de Jérusalem, se trouvent dans le targum palestinien (1).

Les critiques ne s'accordent pas sur le caractère et l'origine du targum incomplet, dit targum de Jérusalem. Il est certain que ce targum est dans le rapport le plus étroit avec celui du pseudo-Jonathan. Tous les deux représentent la même tradition exégétique. On a vu dans le targum de Jérusalem les restes fragmentaires d'une paraphrase qui serait indépendante des autres targums ; ou bien un recueil de gloses marginales et de variantes se rapportant au targum d'Onkelos, le targum complet n'étant qu'une révision de ce recueil. Ces opinions ne paraissent pas suffisamment probables. On allègue, par exemple, le développement de l'angélologie dans le pseudo-Jonathan, pour le placer après le targum de Jérusalem. La différence consiste en ce que celui-ci ne cite pas d'autre nom d'ange que celui de Michaël, tandis que celui-là cite Gabriel, Uriel et d'autres encore. Cet argument tendrait à prouver que le livre d'Hénoch, où l'on rencontre beaucoup de noms angéliques et dont le pseudo-Jonathan paraît dépendre, serait moins ancien que le targum de Jérusalem. De ce chef, au contraire, les chances de priorité sont plutôt pour le targum complet. Étant données les transformations successives que le targum de la Loi a subies avant d'arriver à sa forme définitive, il est difficile d'établir le rapport qui existe entre ses différentes formes. Il semble, avons-nous dit que le targum babylonien, le targum d'Onkelos, provient d'un targum

(1) Buhl, *op. cit.* 181-182.

palestinien plus développé ; ce targum palestinien s'est modifié encore après la rédaction de celui d'Onkelos, s'enrichissant de variantes, de notes, de commentaires nouveaux. Nous le possédons sous une forme fragmentaire, sans que l'on puisse dire laquelle de ces deux rédactions, toutes deux postérieures à celle d'Onkelos, est plus ancienne que l'autre. Supposé que la rédaction du targum fragmentaire soit antérieure à la rédaction définitive du targum complet, il est invraisemblable que celui-ci soit sorti de l'autre, la paraphrase chaldaïque du Pentateuque tout entier ayant certainement été rédigée en Palestine à une époque relativement ancienne, avant le Targum dit de Jérusalem, et même avant celui d'Onkelos (1).

On trouve dans les targnms palestiniens la même aversion pour les anthropomorphismes que dans les targums babyloniens, et cette aversion se manifeste de la même manière. Assez souvent les actions que le texte original rapporte à Dieu sont imputées aux anges. Les explications légendaires (*hagada*) qui sont mêlées à la traduction du texte n'ont pas été inventées par les interprètes. Elles proviennent de la tradition exégétique, et on les rencontre soit dans le Talmud et les anciens écrits rabbiniques, soit dans les apocryphes de l'Ancien Testament et jusque dans Josèphe. Le pseudo-Jonathan dit que la femme de Moïse (*Nombr.* XII, 1) avait été reine d'Éthiopie : Josèphe (*Ant.* II, 10 1-2) raconte la même chose. Hénoch devient le premier des anges, le *métatrône* ; comme le livre apocryphe d'Hénoch, le targum connaît par leurs noms un grand nombre d'anges: Il connaît même les anciens géants. Soixante-

(1) Cf. Buhl, *loc. cit.* ; Volck, *art. cit.* 372-373.

dix anges accompagnaient le Seigneur quand il visita la tour de Babel. Des millions d'anges exterminateurs vinrent avec lui pour faire périr les premiers-nés des Égyptiens. Tous les genres d'interprétation allégorique se rencontrent dans les targums, avec cette couleur bizarre qui est propre à l'imagination rabbinique. On prend des leçons morales dans les récits historiques, ou bien on s'élève à des considérations de métaphysique religieuse, on développe des aperçus eschatologiques. La Loi a été créée avant le commencement du monde, et pareillement l'Éden, le paradis où seront les justes, et la Géhenne, l'enfer où seront les pécheurs. Le Messie se révèlera à la fin, dans un grand jugement, après que Gog aura été vaincu (1). Les interprétations messianiques se rencontrent plus fréquemment que chez Onkelos ; elles se rapprochent, par certains côtés, de celles qui ont été données par les Pères ; mais elles contiennent aussi des idées tout à fait singulières, et « il ne paraît pas qu'il soit fort avantageux à la religion chrétienne de s'en servir même contre les Juifs (2). »

Le targum du pseudo-Jonathan a été édité à Venise, en 1591, et reproduit dans la Polyglotte de Walton ; on n'en connaît à l'heure présente aucun manuscrit. Le targum de Jérusalem a été publié pour la première fois en 1518, dans la Bible rabbinique de Bomberg. Il est aussi dans la Polyglotte de Londres. Il en existe trois

(1) Volck, *art. cit.* 371-372.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T*, 305. - *Verum quidem est eum interpretem) septemdecim in locis Messiam nominare vel ejus ætatem.. ; erraret autem qui locos istos contra Judæos urgere vellet, idque eo magis quia etiam cum eo rabbinicum figmentum duplicis Messiæ admittere cogeretur, qui alter, filius Ephraim vel Joseph, pauper et vilis sed strenuus sit belli dux, alter filius David, magnificus et gloriosus regni Israel rex*. Cornely, *op. cit.* I, 400.

manuscrits : l'un au Vatican, l'autre à Nuremberg (1) et le troisième à Paris (2).

Les targums palestiniens des Prophètes ne nous ont pas été conservés. On les connaît seulement par les citations des rabbins du moyen âge et par les gloses marginales de certains manuscrits (3). Leur caractère était le même que celui des targums de la Loi (4).

Les targums des Hagiographes sont tous de provenance palestinienne (5). Tous les Hagiographes, sauf Daniel et Esdras, dont l'original est araméen pour une partie, en ont été pourvus, et le livre d'Esther en a plusieurs. Ce sont des œuvres privées, émanant d'auteurs différents, et qui n'ont jamais eu de caractère officiel. Ils sont tous de date relativement récente, quoique des éléments anciens aient pu y trouver place, et ils sont loin d'avoir été rédigés suivant les mêmes principes.

Le targum des Proverbes est le plus littéral. On peut dire que, dans l'ensemble, il suit de très près l'original hébreu. Un étroit rapport existe entre ce targum et la version syriaque (Peschito) du même livre des Proverbes. Quoi qu'on en ait dit, ce rapport ne s'explique pas suffisamment par le caractère littéral des deux versions et l'affinité de l'idiome (6). Le targum dépend de la version syriaque : tous deux s'écartent aux mêmes endroits du texte massorétique, contiennent les mêmes additions; certaines gloses du targum semblent faites sur

(1) Buhl, *op. cit.*, 182.

(2) *Catal. des mss. hébr. de la Bibl. nat.* n. 110 (XV[e] siècle). Nombreuses variantes et emprunts à une autre paraphrase.

(3) Notamment du *C. Reuchlinianus, supr. cit.*

(4) Buhl, *loc. cit.*

(5) Buhl, *op. cit.* 183.

(6) Opinion de Haevernick.

le syriaque (1). En d'autres endroits, il est vrai, le targum s'écarte de la Peschito pour suivre l'hébreu. Tout s'expliquera aisément si l'on admet que la version syriaque est à la base du targum, mais qu'elle a été revisée par l'interprète soit directement sur le texte hébreu, soit sur d'autres traductions. Le targum des Proverbes est d'ailleurs une œuvre palestinienne, apparentée avec le targum de Job et des Psaumes, bien qu'elle ne soit probablement pas du même rédacteur et qu'elle semble être plus ancienne. Ne nous lassons pas de répéter que ces paraphrases araméennes n'ont pour ainsi dire pas de date ; elles remontent très haut pour le fond et elles n'ont pas cessé d'être retouchées et glosées. Les manuscrits des Proverbes, de Job et des Psaumes présentent quelquefois plusieurs traductions du même passage, mais assez souvent, dans les Psaumes, avec la note : « autre interprétation » (תרגום אחרת) (2).

Le targum des Psaumes est généralement littéral ; mais il tombe de temps en temps dans la paraphrase et dans des interprétations fantaisistes (3). Pour la langue, les targums des Psaumes, des Proverbes et de Job ont une grande affinité avec le targum de Jérusalem, et doivent être à peu près du même temps (4).

Le targum de Job est plus chargé d'explications allégoriques ou hagadiques que celui des Psaumes (5). Mais

(1) V. Volck, *art. cit.* 374 (d'après Nœldeke).

(2) *Id. ibid.*

(3) Par ex. *Ps.* LVII, 3 : *Orabo coram Deo altissimo et forti qui accersivit araneam ut perficeret in ore speluncæ telam propter me.* Le Ps. LXVIII est appliqué tout entier à la sortie d'Égypte et au passage de la mer Rouge. On lit au v. 26 : *Praevenerunt et dixerunt canticum post Moysen et et Aaron, qui modulabantur ante eos, in medio mulierum justarum cum Maria tympana pulsantium.*

(4) VIIe-VIIIe siècle, en observant que certaines gloses peuvent être encore plus récentes.

(5) Ex., *Job.* III, 17-19 : *Ibi impii qui egerunt pœnitentiam cessa-*

dans certains endroits où il y a double interprétation, l'une littérale et l'autre hagadique, il semble que la seconde a été surajoutée (2). Le targum de Job et celui des Psaumes se ressemblent tellement pour la méthode exégétique et la langue qu'on a pu avec quelque vraisemblance les attribuer au même rédacteur (3).

Le targum des cinq *Meghilloth* est l'œuvre d'une même école, sinon d'un même rédacteur. Dans sa forme actuelle il doit être de beaucoup postérieur à l'âge talmudique. Il est écrit dans un dialecte qui tient le milieu entre l'araméen occidental des targums de Job, des Psaumes et des Proverbes, et l'araméen oriental du Talmud de Babylone. C'est moins une traduction qu'un commentaire hagadique plus ou moins développé. Le targum de Ruth est relativement sobre ; celui du Cantique des cantiques est purement allégorique et très ample (4), bien que l'on s'attache d'ailleurs à suivre exac-

verunt a tumultu gehennæ, et ibi quieverunt discipuli quorum virtus laboravit in lege.

Simul vincti in gymnasiis quieverunt ; non audierunt parvuli in domo magistri vocem doctoris.

Jacob, qui vocatus est parvus, et Abraham, qui vocatus est vetus, ibi sunt, et Isaac, servus Domini, qui egressus est liber ab alligatione a facie Domini dominatoris sui.

(2) Ex. *Job.* XIV, 18 : *Verumtamen mons cadens defluet et petra transferetur de loco suo.* Targum aliud : *Verumtamen Lot, qui separatus est ab Abraham, qui similis erat monti excelso, diffluxit, et fortis sustulit gloriam majestatis suæ de Sodom, qui locus ejus erat.*

(3) Volck, *art. cit.* 374.

(4) On en jugera par ce début, *Cant*, I, 1, 3-5 : *Cantica et laudes quæ dixit Salomon propheta, rex Israel, per spiritum sanctum, coram Domino, dominatore totius sæculi. Decem cantica dicta fuerunt in seculo isto et hoc canticum laudabilius est omnibus illis.* Suit l'énumération des dix cantiques ; cantique d'Adam (il s'agit d'un Psaume), de Moïse (*Ex.* XV), etc.

Dixit Salomon propheta : Benedictum nomen Domini qui dedit nobis Legem per manum Moysis scribæ magni, scriptam in duabus tabu-

tement la marche indiquée par le texte original. Les targums des Lamentations, de l'Ecclésiaste, d'Esther (II) occupent un rang intermédiaire (1). Ces targums et celui du Cantique renferment beaucoup de fables rabbiniques. Le dernier, remarquable par les anachronismes qu'il contient (2), est un panégyrique du peuple juif.

On a imprimé trois targums d'Esther. Les deux premiers n'en font en réalité qu'un seul, celui qui est dit le

lis lapideis, et loquebatur nobiscum facie ad faciem, sicut vir qui osculatur socium suum, quia dilexit nos magis quam septuaginta nationes.

A *voce miraculorum et potentiæ tuæ quæ fecisti populo tuo, domui Israel, commoti sunt omnes populi qui audierunt famam potentiæ tuæ et signorum tuorum bonorum ; et nomen tuum sanctum auditum est in universa terra, quod est electum magis quam oleum unctionis quo unguntur capita regum et sacerdotum; et ideo dilexerunt justi ambulare post viam bonitatis tuæ ut possideant seculum hoc et seculum venturum... ...*

Quando fecerunt domus Israel vitulum, denigratæ sunt facies eorum sicut filiorum Æthiopiæ qui morantur in tabernaculis Cedar ; et quando egerunt pœnitentiam et dimissum fuit eis peccatum, multiplicatus fuit splendor gloriæ vultus eorum sicut vultus angelorum, eo quod fecerunt cortinas tabernaculi et resedit in medio eorum majestas Domini. Moyses autem magister eorum ascendit ad æthera et posuit pacem inter eos et regem eorum.

(1) Ex., *Lamentations* I, 1 : *Dixit Jeremias propheta et sacerdos magnus : Quomodo decretum est super Jerusalem et super populum ejus ut damnaretur exiliis et ut fieret planctus? Quòmodo? Quemadmodum judicati sunt* Adam et Eva, *qui ejecti sunt de paradiso voluptatis et lamentatus est dominator seculi super eis. Quomodo? Respondit mensura judicii et sic ait : Propter multitudinem peccatorum ejus et conjurationum quæ sunt in medio ejus, ideo habitabit sola, sicut vir in cujus carne est plaga lepræ, qui solus habitat. Et civitas quæ erat plena turbis et populis multis evacuata est ab eis et facta est similis viduæ ; et quæ erat magnifica inter populos et dominabatur provinciis, qui reddebunt ei tributa, conversa est ut sit depressa detque eis tributum posthac.*

(2) Ex. *Cant.*, VI, 8, confusion d'Alexandre le Grand avec Antiochus Épiphane.

premier n'étant qu'un abrégé du second. Le premier, qui est dans la Polyglotte d'Anvers et dans celle de Paris, est à peu près littéral. Le second, chargé de digressions et de fables, a été publié pour la première fois dans la Bible rabbinique de Bomberg (1518) ; il se trouve dans la Polyglotte de Londres. Un troisième targum, plus libre encore et plus développé que le second a été traduit par Tayler (1). D'autres paraphrases du même livre sont inédites.

Tous ces targums des Hagiographes (pour Esther, le second seulement) se trouvaient dans la première Bible rabbinique de Bomberg (1518). Cette édition a été reproduite de nos jours par P. de Lagarde (2).

Le targum des Chroniques est resté longtemps inconnu. Il fut découvert au XVII[e] siècle par Beck, dans un manuscrit de la bibliothèque d'Erfurt, et publié par lui (1680-1683). Wilkins en a donné une nouvelle édition à Amsterdam, en 1715, d'après un manuscrit de Cambridge plus complet que celui d'Erfurt. Ce sont deux recensions, avec développements hagadiques, d'un targum beaucoup plus ancien et identique, semble-t-il, à la version araméenne des Chroniques conservée dans la Peschito. Le targum édité par Beck et Wilkins fait de larges emprunts au targum de Jérusalem sur le Pentateuque. On rapporte au milieu du VIII[e] siècle la rédaction contenue dans le manuscrit d'Erfurt, et au commencement du IX[e] siècle celle du manuscrit de Cambridge. C'est un targum palestinien (3). La rédaction première, qui est entrée dans la Bible syriaque, serait

(1) *Thargum prius* (celui qui est dit le second) *et posterius* (troisième) *in Esther, nunc primum in linguam latinam translatum studiis et op. Fr. Taileri* (Londres, 1655).

(2) *Hagiographa chaldaice* (1873).

(3) Volck, *art. cit*, 375.

l'œuvre d'un juif d'Édesse et remonterait au III[e] siècle de l'ère chrétienne (1).

Munk (2) a pensé retrouver un targum de Daniel dans une histoire légendaire de ce prophète, qui suit, dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale (3), le texte hébreu de Daniel avec traduction persane. L'histoire est écrite en persan mêlé d'hébreu, sauf la première phrase, qui est en chaldéen. Cette circonstance a fait supposer qu'il avait existé un targum dont la rédaction persane serait une traduction. Que cette hypothèse soit fondée ou non, le document dont il s'agit n'a pas grande importance, car il ne remonte pas plus haut que le XII[e] siècle (4).

On peut rattacher à la littérature des targums la version samaritaine du Pentateuque. Cette version, écrite dans le dialecte samaritain (5), a été faite sur le texte hébreu-samaritain du Pentateuque à une époque relativement ancienne. Les opinions les plus diverses ont été émises touchant sa date, mais elle ne doit pas être plus récente que le second ou le III[e] siècle de notre ère (6). Elle est plus littérale que les targums juifs, mais elle évite avec le même soin les anthropomorphismes et se sert aussi de circonlocutions pour traduire les noms divins. Les mêmes scrupules théologiques se manifestent dans certaines traductions. Ainsi, le serpent dit à la femme (*Gen.* III, 5) : « Vous serez comme *des anges* » ;

(1) Frænkel, *Jahrbücher f. prot. Theologie*, 1879, p. 508 et suiv.
(2) *Notice sur R. Saadia* (Paris, 1838), 87.
(3) Ms. 128 (anc. 45).
(4) On lit dans le Talmud que Daniel n'a pas de targum parce que le temps de la venue du Messie est révélé dans ce livre. Cette raison a dû être imaginée après coup. Le livre d'Esdras-Néhémie n'a pas non plus de targum et il est impossible d'alléguer le même motif.
(5) V. *Hist. du texte hébreu*, 28.
(6) Kautzsch, dans Herzog, *R. Encycl.* XIII, 350.

l'homme a été créé « à l'image *des anges* » (*Gen.* V, 1) ; c'est aussi *un ange* qui enlève Hénoch (*Gen.* V, 24), et non pas Dieu. Cette version aurait une certaine importance pour la critique du Pentateuque ; mais son texte nous est parvenu en mauvais état. Celui qu'on trouve dans les Polyglottes de Paris et de Londres a été revisé sur la traduction arabe d'Abu-Saïd (XIe-XIIe siècles). Les manuscrits qui n'ont pas été altérés de cette manière sont divisés par le dernier éditeur du targum samaritain (1) en deux groupes, groupe aramaïsant et groupe hébraïsant.

§. 3. *Version Peschito.*

Le mot *Peschito* (פשטתא) signifie « simple ». On le trouve appliqué à la plus ancienne version syriaque des Écritures dans des manuscrits du IXe et du Xe siècle. La même épithète se trouve employée en ce sens par un écrivain syrien du Xe siècle, Moïse Bar-Céphas († 913) : « Il faut savoir, écrit-il, qu'il existe dans notre langue syrienne deux versions de l'Ancien Testament : l'une appelée *simple (peschito)*, celle que nous lisons, a été traduite de l'hébreu en syriaque ; l'autre, celle des Septante, a été traduite sur le grec. La *simple*, qui a été traduite de l'hébreu, a été faite au temps du roi Abgar, selon ce que dit Mar Jacques d'Édesse († 708). Mar Jacques dit en effet que l'apôtre Addaï et le fidèle Abgar envoyèrent à Jérusalem et en Palestine des hommes qui

(1) Vollers, *Pentateuchus Samaritanus* (1872-1891). Les deux premiers fascicules ont été édités par Petermann (Berlin, 1872, 1882) ; les trois derniers par Vollers (1883, 1885, 1891). « Cette édition... est évidemment bien supérieure à ses devancières, mais elle ne peut être considérée comme une édition critique définitive. » Rubens Duval, dans la *Revue critique* du 26 octobre 1891. Sur les éditions précédentes, v. Buhl, *op. cit.*, 185-186.

traduisirent l'ancien Testament de l'hébreu en syriaque. La version des Septante a été traduite du grec en syriaque par Paul, évêque de Tella-Mauzalet (1). »

Le nom de « simple » n'a pas été donné à l'ancienne version syriaque « parce qu'elle est la traduction pure et simple du texte original, sans aucuns développements ou paraphrases targumiques (2) » ; ni parce que les versions syriaques plus récentes « sont plus travaillées, plus littérales, plus serviles, par conséquent moins simples que la Peschito (3) » ; ni par opposition à la version hexaplaire de Paul de Tella, parce que le texte de cette version était compliqué ou altéré par les signes diacritiques d'Origène (4); mais plutôt parce que la Peschito représente le texte simple de l'hébreu, tandis que la version hexaplaire ne donne pas simplement la traduction de l'Ancien Testament, mais une traduction annotée, complétée comme dans les Hexaples. Le mot *Peschito* a donc la même signification que le grec ἁπλᾶ employé pour désigner les manuscrits qui contenaient uniquement le texte des Septante, par opposition aux Hexaples ou aux manuscrits hexaplaires (5). Appliqué

(1) Passage du commentaire de Bar-Céphas sur l'Hexaméron, cité par l'abbé Martin (*Introd. à la critique textuelle du N. T.* I, 101) d'après un ms. de la Bibliothèque nationale (syr. 241).

(2) Trochon, *Introd.* I, 419 (après Gesenius, Hirzel, Haevernick, etc.)

(3) Martin, *op. cit.* I, 98.

(4) Hypothèse de Cornely, *op. cit.* I, 409.

(5) Nœldeke, Field. Cf. *supr.* p. 34. Nestle entend par « version simple » la « version ordinaire », comme qui dirait la *Vulgate*; mais « simple » et « commun » ne sont pas synonymes. Une fausse traduction d'un passage de Bar-Hebræus (*Hist. dynastiarum*; éd. Pococke, Oxford, 1663, p. 100) a exercé longtemps l'imagination des critiques. On lisait à propos des deux grandes versions syriaques : *Occidentales (Syri) duas habent versiones, simplicem, quæ ex hebræo in syriacum translata est tempore* Addæi *apostoli, vel ut alii dicunt,*

d'abord à l'Ancien Testament, il a servi ensuite à désigner toute la Bible.

Il n'est pas nécessaire de discuter les données purement légendaires qui font traduire l'Ancien Testament en syriaque au temps de Salomon ou à l'époque du roi d'Assyrie Asarhaddon. La conversion du roi Abgar, au premier siècle de notre ère, est aussi un fait bien incertain (1) : par suite il est douteux que l'Ancien Testament hébreu ait été traduit par les soins d'Abgar et de l'apôtre Addaï. Toutes ces opinions ne sont que des hypothèses ou des fictions. Au commencement du V[e] siècle, Théodore de Mopsueste, qui était syrien d'origine et qui connaissait bien la Peschito, dit qu'on ignore l'auteur de cette version (2). Il est certain d'ailleurs que la Peschito existait alors depuis longtemps et qu'elle a dû être aux mains de l'Église chrétienne de Syrie à l'époque de son organisation définitive, dans la dernière moitié du second siècle.

La Peschito est l'œuvre de plusieurs traducteurs : les assertions de saint Éphrem et de Jacques d'Édesse, qui supposent plusieurs interprètes, sont confirmées par l'examen de la version. Il est certain que la tradition juive a exercé une influence sur la constitution de la Bible syrienne : les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament n'y figuraient pas au commencement ; certaines parties de la Peschito sont des œuvres juives, à savoir la version des Chroniques, targum juif qui fut joint d'assez bonne heure à la Bible des chrétiens de Syrie,

tempore Salomonis filii Davidis, et Hiram, et Figuratam, *secundum Septuaginta, e græco in syriacum traductam*. Il aurait fallu traduire : *et Hiram* regis Tyri, et *Septuagintaviralem*, etc.

(1) V. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, et *Revue critique* du 3 juin 1889.

(2) Dans Mai, *Patrum nova bibliotheca*, VII, 252.

puisque Aphraates et saint Éphrem le citent (1), mais qui ne parvint, semble-t-il, qu'assez tard aux honneurs de la canonicité (2), et probablement aussi la version des Proverbes, qui n'aurait pas trouvé place parmi les targums des Hagiographes si c'eût été une œuvre chrétienne.

Certains auteurs ont pensé que la Peschito tout entière était une œuvre juive, parce qu'elle a été faite sur l'hébreu et qu'elle semble être parfois dans la dépendance de la tradition exégétique des Juifs telle qu'elle est consignée dans les targums. Mais la tradition juive ne sait rien d'une version de l'Ancien Testament qui aurait été faite pour l'usage des Juifs de Syrie, et les chrétiens de ce pays regardaient la Peschito comme leur version propre. Les affinités que l'on constate entre la Peschito et les targums peuvent très bien venir de la coopération directe ou indirecte de savants juifs (3), soit de ce que les traducteurs étaient des Juifs convertis au christianisme. Beaucoup de passages ont un sens purement chrétien, et, par suite, l'origine chrétienne de la version considérée dans son ensemble ne prêterait pas au moindre doute si l'on était sûr que le texte n'a pas été retouché.

L'origine chrétienne de la Peschito étant admise, cette

(1) S. Éphrem ne l'a pas commenté. Cf. *Hist. du canon de l'A. T.*, 110, sur l'attitude de s. Éphrem à l'égard des deutérocanoniques

(2) Il est difficile de dire pourquoi le livre des Chroniques manqua d'abord dans la Bible syrienne. Le canon de l'Église d'Édesse paraît avoir été établi dans des conditions tout à fait particulières (cf. *Hist du canon du N. T.* 58 61). L'autorité de Théodore de Mopsueste put contribuer à maintenir ce livre (ainsi qu'Esdras-Néhémie et Esther) hors du canon nestorien ; mais il semble que les monophysites eux-mêmes ne le recevraient pas tous. Nestle, *Syr. Bibelübersetzungen*, dans Herzog *R, Encycl* XV, 196.

(3) On peut parler, dans le même sens, de l'influence exercée indirectement sur la Vulgate hiéronymienne par l'exégèse rabbinique.

version ne peut guère être antérieure à l'an 150 ni postérieure à l'an 200. Si la version citée par Méliton de Sardes sous le nom de ὁ Σύρος doit être identifiée à la Peschito (1), il faudrait dire que celle-ci existait déjà vers l'an 170. On a vu plus haut (2) que ce Σύρος mentionné par les Pères a des chances d'être réellement une version syriaque identique à celle qui est employée par les écrivains syriens du IVe siècle et que les écrivains postérieurs désignent sous le nom de Peschito. Les auteurs syriens, tels qu'Aphraates et Jacques d'Édesse, étant, à beaucoup d'égards, dépendants de la tradition juive dans leurs explications de l'Ancien Testament, il n'y a pas lieu de s'étonner que la version elle-même relève de cette tradition par certains côtés (3).

Bien que la Peschito ait été faite sur l'hébreu et sur un texte très semblable à celui de la Massore, elle se rapproche tellement des Septante en certains endroits et pour certains livres, qu'il faut admettre aussi de ce côté un rapport de dépendance. Il est beaucoup plus difficile de dire si les traducteurs des livres où l'on remarque ces rapprochements se sont aidés de la version grecque dans leur travail, ou bien si le texte de la Peschito a été révisé après coup sur les Septante. Les ressemblances dont nous parlons se rencontrent dans tous les manuscrits et déjà même dans les citations d'Aphraates. La révision, si elle a eu lieu, remonterait donc à une époque très ancienne (4). Rien ne s'oppose à ce que des interprètes chrétiens aient mis à contribution la version des Septante (5) comme il est naturel aussi, dans l'hypo-

(1) Cf. Martin *op. cit.* I, 108 ; Nestle, *art. cit.* 195.
(2) *V. supr.* 34-35.
(3) Nestle, *art. cit.* 197.
(4) Buhl, *op. cit.* 188.
(5) La version des Chroniques, simple targum juif, n'a aucun rapport avec les Septante.

thèse ou ces interprètes auraient été des juifs convertis, qu'ils aient consulté la tradition de la synagogue (1). Ajoutons que l'histoire de la Peschito, surtout en ce qui regarde l'Ancien Testament est peu connue et n'a guère été étudiée. Le peu qu'on en sait montre que les origines de cette version, sans être aussi complexes que celles des Septante ou des targums, ne se résument pas, comme celles de la Vulgate hiéronymienne dans le travail d'un homme et la simple traduction de l'original hébreu. Enfin si l'hypothèse de révisions totales ou partielles de la Peschito après le IV[e] siècle ou la première moitié du V[e] paraît inadmissible, elle est très admissible au contraire pour la période antérieure. Il semble, en effet, démontré, comme nous le verrons plus tard, que la Peschito du nouveau Testament a été révisée avant l'époque de saint Éphrem.

La Peschito tient un rang très honorable parmi les anciennes traductions de l'Écriture. Bien qu'elle ne soit peut-être pas tout à fait « la reine des versions », comme les syriacisants se plaisent à le dire, et que, pour les parties poétiques de l'Ancien Testament, il soit permis de la trouver un peu plate, c'est une version suffisamment exacte et très littérale (2) comparativement

(1) Cornill (*Ezechiel*, 154-155) démontre par plusieurs exemples la dépendance de la version syriaque d'Ézéchiel à l'egard du targum : certaines leçons caractéristiques se rencontrent de part et d'autre; de même l'emploi de périphrases dans le cas où le targum s'en sert. Cependant Cornill ne pense pas que le traducteur syrien ait eu sous les yeux un targum écrit.

(2) Sauf pour la version des Chroniques. Voici, par exemple, le targum de I *Chron.* XII, 1-2 dans la Peschito : *Omnes isti Davidis heroes aderant cum eo in bello, et isti ingressi sunt cum Davide civitatem Senaklag* (Siklag) *cum fugeret a conspectu Saulis filii Cis: hi cum fortitudine aderant omnes Davidi; qui si voluisset, occidissent Saulem filium Cis, cum gigantes essent et viri bello assueti; sed noluit David permittere eis ut occiderent* Saulem. *Arcus enim laeva,*

aux targums. Elle ne vaut pas les Septante dans leurs meilleures parties, mais elle est bien supérieure à leurs parties défectueuses. Presque partout elle présente un sens intelligible, quand même ce ne serait pas celui de l'original (1) ; beaucoup de passages sont très heureusement traduits, soit que les interprètes aient été soutenus par une bonne tradition, soit qu'ils aient bien deviné (2).

Dans le Pentateuque, Ézéchiel et les Proverbes, la Peschito suit de très près le texte hébreu. Les interprètes de la Loi et d'Ézéchiel ont été pour le moins influencés par l'exégèse juive : de là vient qu'ils sont apparentés avec les targums babyloniens (3). Le traducteur des Proverbes était probablement un juif (4).

Isaïe et les petits Prophètes sont dans un rapport plus étroit avec les Septante.

Job est traduit mot à mot (5).

Le reste des Psaumes paraît avoir été plus altéré que celui des autres livres, sans doute par suite de la multi-

gladios dextera sua tenebant ; et arcus eorum instructi erant sagittis. Noluit autem David, occidere Saulem eo quod esset caput ac princeps tribus Benjaminitarum.

(1) Ex. Job XIX, 25-27 : *Ego quidam scio quod salvator meus vivit et in fine super terram apparebit ; et pellem meam circumsteterunt haec et carnem meam. Si viderint oculi mei Deum, videbunt lumen. Renes enim mei omnino perierunt de loco meo.*

(2) Buhl, *op. cit*, 192.

(3) Comparer avec Onkelos *supr. cit.* p. 83, la traduction de *Gen.* XLIX, 10 : *Non deficiet sceptrum de Juda et legislator de medio pedum ejus donec veniat is cujus illud est, et ipsum expectabunt gentes.*

Sur le rapport de la Peschito d'Ezéchiel avec le targum de Jonathan; v. Cornill, *loc. cit.*

(4) Cependant le texte actuel accuse l'influence des Septante.

(5) Comme particularité de la version de Job, nous avons relevé l'emploi de חסינא « fort » ou de אלהא « Dieu » pour traduire le nom divin שדי ou אל שדי. Dans le Pentateuque, dans Ruth, le mot hébreu est conservé.

plication des copies. Les titres de l'hébreu ont disparu ou ont été modifiés, tout ce qui regarde l'exécution musicale étant supprimé, ainsi que les indications historiques, pour faire place à des indications plus développées concernant l'objet du Psaume. « L'origine de ce changement vient sans doute de ce qu'autrefois on mettait au commencement de la plupart des livres de l'Écriture des sommaires ou *chapitres* (κεφάλαια) de ce qui y était contenu... Par exemple, où nous lisons avec les Juifs dans le titre du Psaume III : *Psaume de David lorsqu'il fuyait de devant son fils Absalom* ; il y a dans la version syriaque : *Psaume de David touchant la béatitude future.* Et cela est observé dans les autres Psaumes, même dans ceux qui sont sans titre ou inscription dans l'hébreu. C'est de cette manière que le premier Psaume a pour titre dans la version syriaque : *Discours touchant la manière de bien vivre, conformément à la règle des neuf béatitudes rapportées par saint Mathieu* ; et le second Psaume est intitulé : *De la vocation des gentils. Prophétie de la passion du Messie* (1).

La traduction de Ruth incline vers la paraphrase.

Dans la traduction de l'Ecclésiaste et dans celle du Cantique on observe une coïncidence assez curieuse avec la version des Septante, l'emploi de la particule ית (2) pour représenter le את hébreu de l'accusatif, comme le traducteur grec a mis σύν.

(1) R. Simon, *Hist. crit. du* V. T. 276.

(2) En dehors de ces livres, la particule ית ne se rencontre que dans *Gen.* I, 1, et I *Chron.* IV, 41. Il y a lieu sans doute de reconnaître ici l'influence d'Aquila, mais une influence indirecte, les interprètes syriens, ayant eu à leur disposition la version grecque des Septante, qui, pour le Cantique et l'Ecclésiaste, est dans le rapport le plus étroit avec Aquila. Cette particularité confirmerait l'hypothèse d'après laquelle la version syriaque, au moins pour un certain nombre de livres, aurait été faite sur l'hébreu avec l'aide des Septante.

Les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, d'après l'opinion commune des critiques, auraient tous été traduits sur le grec. Il y a lieu néanmoins de faire une exception pour l'Ecclésiastique, ce livre ayant été traduit sur l'hébreu par un interprète qui connaissait la version grecque (1). Cette traduction se fit probablement assez longtemps après celle des livres protocanoniques Tous les deutérocanoniques existaient en syriaque au temps de saint Éphrem († 378); mais il est douteux qu'Aphraates (vers 340), en ait connu d'autres que les deux premiers livres des Machabées (2). On peut donc penser que les deutérocanoniques auront été traduits en syriaque pendant le IVe siècle. Dans certains livres la version est plus littérale, dans d'autres plus libre. Ces traductions, sauf celle de l'Ecclésiastique, n'ont qu'une utilité médiocre pour la critique du texte biblique.

« Toutes les fractions dans lesquelles l'Église syrienne s'est partagée à partir du Ve siècle et pendant le cours du moyen âge se servent de la version Simple dans leurs offices, leurs livres liturgiques et leurs commentaires. Nestoriens, Jacobites, Maronites, tous l'admettent également. C'est par exception seulement que l'une ou l'autre de ces Églises a employé conjointement avec la version Simple une autre version... ; mais les quatre groupes d'Églises que nous venons de nommer, ont toujours retenu l'usage de la version que leur ont léguée les premiers siècles du christianisme, ... Aujourd'hui encore, cette version demeure la plus répan-

(1) De Lagarde, Bickell. Michælis avait pensé à tort que le premier livre des Machabées était traduit de l'hébreu. Le texte ordinaire de la Peschito est apparenté aux mss. qui représentent la recension de Lucien. Le C. *Ambrosianus* (B. 21), dont il sera question plus loin, contient pour les ch. XI-XIV un texte qui se rapproche du grec ordinaire.

(2) V. *Hist. du canon de l'A. T.* 109-110.

due, sinon la seule en usage parmi les chrétiens dont l'araméen est la langue liturgique. Après avoir été portée aux Indes, dans la Chine, dans le Turkestan etc., elle est en ce moment entre les mains des chrétiens du Malabar, des Nestoriens de la Perse, des Chaldéens du Kurdistan, des Syriens de la Mésopotamie, des Jacobites et des Melchites de la Syrie, même des Maronites du Liban (1). »

Il est très remarquable que le texte de la Peschito. ainsi conservé dans des familles religieuses très divisées entre elles, présente relativement peu de variantes. Si l'on fait abstraction des variantes d'orthographe et de prononciation, « nulle version ne présente moins de leçons diverses. Cette fixité du texte syriaque tient sans doute à la grande vénération dont la Peschito a été environnée mais aussi au caractère de l'écriture sémitique (2) » où les variations et les différences de prononciation ne se trouvent pas exprimées. On peut soupçonner aussi que cette uniformité relative de la Peschito vient de ce que la Bible syriaque tout entière aurait été soumise au IV° siècle à une révision officielle (faite principalement ou uniquement sur des manuscrits grecs), qui aurait supprimé toutes les divergences des anciens témoins.

Les deux principales recensions de la Peschito sont la recension nestorienne ou orientale, et la recension occidentale. La première recension se trouve dans la Bible d'Ourmiah, éditée par les missionnaires (protestants) américains en 1852. La recension occidentale (3)

(1) P. Martin, *op. cit.* 106.
(2) *Id. ibid.* 106.
(3) Les témoins occidentaux se partagent en trois groupes : jacobite, melchite, et maronite. V. Rahlfs, *Zeits. d. alttestamentliche Wissenschaft 1889, 161-210.*

est représentée par le texte que Gabriel Sionite prépara pour la Polyglotte de Paris. Le même texte, collationné avec quelques manuscrits, a été reproduit dans la Polyglotte de Londres et dans l'édition préparée par S. Lee pour la Société biblique (1823). Les Pères dominicains de Mossoul ont aussi publié en 1888 une Bible syriaque. P. de Lagarde a publié séparément les deutérocanoniques, d'après la Polyglotte de Londres, avec la collation de six manuscrits du Musée britannique. (1)

Les livres de l'Ancien Testament syriaque sont distribués d'une façon particulière : après la Loi (אוריתא) vient comme seconde partie « le livre des séances » (כתבא דבית מותבא), qui comprend Job, Josué, les Juges, les livres de Samuel et des Rois, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiastique, l'Ecclésiaste, Ruth et le Cantique des Cantiques ; la troisième partie est formée des livres prophétiques, à savoir Isaïe, puis ordinairement les petits Prophètes, Jérémie, Ézéchiel, Daniel. Par une singularité que nous avons signalée précédemment, certains livres protocanoniques ont été exclus de la Bible syrienne (surtout de la Bible des nestoriens) ; et d'autre part, on trouve souvent dans les manuscrits, non seulement les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, mais des livres apocryphes. Ainsi le *Codex Ambrosianus* (B 21), publié par M. Ceriani (2), contient les livres

(1) *Libri V. T. apocryphi syriace* (Leipzig, 1861).

(2) *Translatio syra Pescitto V. T. ex cod. Ambrosiano sec. fere VI, photolithographice edita.* Milan, 1876-1883. Cornill (*op. cit.*, 145), après avoir collationné ce ms. avec les autres éditions pour le livre d'Ézéchiel, constate que les variantes réelles qu'il contient relativement aux autres témoins s'accordent avec le texte massorétique ; d'où il suit que ce ms. représenterait un texte corrigé largement sur l'hébreu, ce qui diminuerait sa valeur comme témoin de la Peschito. Ce jugement est combattu par Rahlfs, *op. cit.* 181 et suiv.

suivants : Pentateuque, Job, Josué, Juges, Samuel, Psaumes, Rois, Proverbes, Sagesse, Ecclésiaste, Cantique, Isaïe, Jérémie avec les Lamentations, l'Épître de Jérémie et les deux Épîtres de Baruch, Ézéchiel, les petits Prophètes, Daniel avec l'histoire de Bel et du dragon, Ruth, Susanne, Esther, Judith, l'Ecclésiastique, les Paralipomènes, l'Apocalypse de Baruch, un premier livre d'Esdras qui est pour nous le quatrième, Esdras-Néhémie, enfin cinq livres des Machabées. On trouve donc dans ce manuscrit jacobite du VI[e] siècle tous les deutérocanoniques de la Bible grecque, sauf Tobie, le III[e] livre d'Esdras et la prière de Manassé; et l'on a, en fait d'apocryphes, la seconde Épître de Baruch (1), les Apocalypses de Baruch et d'Esdras, les III[e], IV[e] et V[e] livres des Machabées (2).

Une édition critique de la Peschito reste encore à faire. Les matériaux cependant ne manquent pas. « Les bibliothèques les plus riches en manucrits représentant le texte de la Peschito sont celles de Rome (Vaticane et Propagande), de Florence (Laurentienne), de Paris (Bibl. nationale), de Londres (Musée britannique), d'Oxford (Bodléienne) (3). » Le livre des Psaumes est celui dont il existe le plus grand nombre de manuscrits. Le plus ancien manuscrit daté de la Peschito est un Pentateuque de l'an 464, conservé à Londres. Par la comparaison des manuscrits orientaux et occidentaux il serait facile de rétablir le texte de la Bible syrienne tel

(1) La première est notre livre de Baruch. La seconde Épître est originairement une partie de l'Apocalypse apocryphe et se trouve ainsi deux fois dans le *C. Ambrosianus*. Cf. *Histoire du canon de l'A. T.* 245.

(2) Le V[e] livre des Machabées est tout simplement Josèphe, *De bello judaico*, VI.

(3) P. Martin, *op. cit.* 131.

qu'il existait au V[e] siècle, avant la séparation des Églises. On pourrait consulter aussi les écrivains syriens, les versions arabes dérivées de la Peschito et surtout les manuscrits massorétiques de cette version (1). Il y aurait lieu ensuite de comparer le texte ainsi obtenu avec les citations plus anciennes d'Aphraates et de saint Éphrem (2).

Tout ce travail ne nous rendrait pas le texte primitif de la Peschito, mais celui de la recension officielle qui a été faite au IV[e] ou V[e] siècle, si une telle recension a existé. Il restera toujours difficile sinon impossible d'apprécier rigoureusement les modifications que le texte a pu subir du II[e] au IV[e] siècle. La liberté avec laquelle on a traité un peu partout les textes bibliques durant cette période, autorise à soupçonner que la Bible syriaque n'a pas été plus que les autres à l'abri des remaniements. Mais, à moins d'une découverte imprévue, comme celle de la version dite de Cureton pour le nouveau Testa-

(1) Manuscrits du IX-XI[e] siècle, d'origine soit nestorienne soit monophysite. A l'imitation des massorètes juifs, les Syriens se livrèrent à un travail de critique pour fixer la lecture et la prononciation du texte sacré. Les origines de ce travail sont plus anciennes que les mss. où ses résultats ont été consignés ; elles remontent sans doute jusqu'au VII[e] siècle et même plus haut. Cette massore est appelée dans les mss. « tradition karkaphienne ». On a cru pendant longtemps à l'existence d'une version particulière, dite « karkaphienne » ou « montagnarde ». Cette version n'a jamais existé. *Karkafta* est le nom du couvent qui fut au IX[e] siècle le centre des travaux massorétiques dont nous parlons. Le couvent de Karkafta était dans la haute Mésopotamie, vers la région appelée Tur-Abdin ; mais le site n'en est pas autrement déterminé. Sur la massore syrienne et les mss. massorétiques, v. P. Martin, *La Massore chez les Syriens* (Paris 1870 ; *Journal asiatique* 1869, XIV, 245-379) et *Introd. à la crit. textuelle du N. T.* I, 276 et suiv.; Gwilliam, *The materials for the Criticism of the Peshitto New Testament*, dans *Studia biblica*, III (Oxford, 1891).

(2) Buhl, *op. cit.* 191.

ment (1), on ne sera pas en mesure de déterminer avec précision l'étendue et le caractère de ces transformations.

Il est évident que la valeur critique de la Peschito pour la correction du texte massorétique serait beaucoup plus considérable si la version syriaque n'avait aucunement subi l'influence des Septante. Quand la Peschito s'accorde avec le grec contre l'hébreu, on n'est pas toujours sûr d'avoir deux témoins contre un, puisque la leçon actuelle du syriaque, au lieu de représenter une leçon hébraïque autre que celle de la Massore, peut venir de ce que l'interprète a mieux aimé suivre les Septante, ou bien de ce que la version primitive a été corrigée après coup sur le grec. Néanmoins, dans l'hypothèse la plus défavorable, la Peschito ne laisse pas de confirmer la lecture du grec et son témoignage garde encore quelque valeur (2). Ajoutons que certaines leçons propres à la Peschito peuvent servir à corriger utilement le texte massorétique (3).

§ 4. *Autres versions orientales.*

Nous n'avons guère à signaler ici que des versions arabes relativement récentes et par conséquent d'une utilité médiocre ou nulle pour la critique du texte.

Parmi ces versions, la plus importante est celle du gaon Saadia († 942), originaire du Fayoum, en Égypte,

(1) Nous parlerons de cette version dans l'histoire du texte et des versions du N. T.

(2) Il est clair que l'accord de la Peschito avec les Septante ne saurait diminuer l'autorité d'une leçon recommandée par la version grecque ; mais cette leçon est moins garantie comme leçon de l'hébreu que si l'indépendance mutuelle des deux versions était certaine dans tous les cas.

(3) Cornill, *op. cit.*, 156.

et célèbre comme grammairien. La version de Saadia est plutôt une paraphrase qu'une traduction proprement dite. Elle offre un certain intérêt pour l'histoire de l'exégèse. Le Pentateuque (en caractères hébreux) a été publié en 1646, à Constantinople (9). Il a été réédité d'après d'autres manuscrits dans les Polyglottes de Paris et de Londres. P. de Lagarde a publié la Genèse et l'Exode d'après un manuscrit de Leyde (2). La version d'Isaïe a été éditée, assez imparfaitement d'ailleurs, par Paulus en 1790-1791 (3). Le livre de Job a été imprimé intégralement pour la première fois à Altona en 1889, par les soins du D[r] J. Cohn (4). Saadia avait joint à sa traduction un certain nombre de notes explicatives dont quelques-unes sont fort curieuses, par exemple celle qu'on trouve au commencement de la version de Job, et où l'interprète s'efforce de prouver que Satan n'était pas un ange, mais un homme, ennemi du patriarche.

La traduction des Psaumes, qui existe en manuscrit (5), est encore inédite. Saadia avait traduit tout l'Ancien Testament ; mais il semble que certaines parties de sa version soient perdues pour toujours.

(1) *Pentat. hebr.-chald. pers.- arab.* Voici en version latine les premiers versets de la Genèse d'après Saadia : *Primum quod creavit Deus (fuit) cœlum et terra.*

Eratque terra Abyssis cooperta, obruta mari ; et tenebræ super faciem abyssi, et venti Dei stabant super faciem aquæ.

Voluitque Deus ut esset lux, et fuit lux.

« Il (Saadia) traduit quelquefois son texte plutôt selon ses préjugés que selon la vérité. » R Simon, *op. cit.* 306.

(2) *Materialien zur kritik und Geschichte des Pentateuchs*, I (Leipzig, 1867).

(3) Une édition meilleure a été donnée depuis par J. Derenbourg, dans *Zeits. d. alttest. Wissenschaft*, 1889, 1-64.

(4) V. la critique de cette édition par Neubauer, *The Jewish Quart Review*, II, 192, et par R. Duval, *Revue critique*, XXVIII, 409.

(5) A Munich et à Oxford. R. Kimchi cite la traduction d'Osée. Fritzsche, art. *Bibelübersetzungen* dans Herzog, *R. Encycl.* II, 445.

La version arabe de Josué qui est imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres, a été faite sur l'hébreu; elle est assez littérale. Roediger (1) a démontré qu'une partie de la version arabe des livres des Rois, imprimée dans les mêmes Polyglottes, à savoir I (III) *Rois* XII-II (IV) Rois XII, 16 a été faite par un juif du X[e] ou du XI[e] siècle; de même, la plus grande partie du livre de Néhémie (I-IX, 27) a été traduite sur l'hébreu par un juif et interpolée ensuite d'après la Peschito par un chrétien.

« Erpenius a publié (2) une autre version arabe du Pentateuque, faite par un Juif d'Afrique (au XIII[e] siècle), laquelle est beaucoup plus littérale que celle de Saadias : aussi est-elle d'un style plus rude et plus barbare. L'interprète s'attache entièrement à la lettre, et il traduit les paroles du texte hébreu mot pour mot, selon la coutume des Juifs dans leurs écoles ou synagogues, afin d'instruire mieux le peuple touchant la signification propre des mots hébreux ; de sorte qu'il faut être juif ou au moins savoir parfaitement la langue hébraïque pour entendre ces sortes de traductions (3). »

Nous avons mentionné plus haut la version arabe du Pentateuque faite au XI[e] ou au XII[e] siècle par le samaritain Abu-Saïd, sur le texte hébreu samaritain. Abu-Saïd s'est servi de la version de Saadia. Plusieurs savants ont pensé qu'il avait employé aussi la version samaritaine ; mais il semble plus probable que cette version a été corrigée sur la version d'Abu-Saïd (4).

(1) *De orig et indole arabicæ libr. V. T. historicorum interpretationis libri duo* (Halle, 18:9).

(2) A Leyde, en 1622. Cette version est appelée communément l'arabe d'Erpenius.

(3) R. Simon, *op. cit.* 307.

(4) S. Kohn, *Zur Sprache, Literatur u Dogmatik der Samaritaner*

Kuenen a édité la Genèse, l'Exode et le Lévitique (à Leyde, 1851, 1854).

La version persane des cinq livres de Moïse, imprimée dans le Pentateuque polyglotte de Constantinople (1546, en caractères hébreux), et rééditée dans la Polyglotte de Londres (en caractères persans), a été composée tout exprès pour l'édition de Constantinople par le rabbin Jacob ben Joseph Taus (1). La traduction faite sur le texte hébreu est très littérale ; elle paraît dépendre aussi d'Onkelos et de Saadia (2).

Comme les versions nous intéressent ici au point de la critique textuelle de l'hébreu massorétique, nous n'insistons pas davantage sur ces traductions récentes. Nous ne parlerons pas non plus des versions modernes de l'Ancien Testament, même de celles qui ont été faites directement sur l'hébreu. Ces versions ont plus ou moins de valeur et ont eu aussi plus ou moins de crédit. Nous signalerons les plus importantes en temps opportun, lorsque nous raconterons l'histoire de l'exégèse biblique (3).

(Leipzig, 1876), 124 Buhl, *supr. cit.* Sur d'autres versions arabes dont on a publié seulement des fragments, v. Bickell, *Zeits. f. kathol. Theologie* 1875, p. 386 et suiv.

(1) Ou « le Paon ». Ce nom ne vient pas, comme on l'avait cru, de ce que R Jacob était originaire de la la ville de Tus dans le Khorasan A Kohut. *Krit. Beleuchtung d. pers. Pentateuch-Uebersetzung* (Leipzig, 1871).

(2) Les mss. hébreux 116-118 de la Bibliothèque nationale contiennent une traduction persane jointe au texte hébreu des Proverbes, du Cantique, de Ruth, de l'Ecclésiaste, d'Esther, de Job et des Lamentations. La même traduction de Job, avec de nombreuses variantes, se retrouve presque entière dans le ms. 120 et fragmentaire dans le ms. 121 Le ms. 127 contient une traduction persane d'Esther. Nous avons signalé précédemment la version de Daniel contenue dans le ms 128.

(3) Sur les versions modernes, on peut consulter Trochon, *Introduction.* 1, 456-466, et Vigouroux, *Manuel Biblique*, A. T. I, 241-250

Section II[e]. — *Versions faites sur une autre version.*

Au point de vue de la critique textuelle, ces versions ont une valeur comme témoins, non du texte original, mais du texte de la version d'où elles procèdent. Leur importance est donc proportionnée d'abord à leur antiquité et à leur fidélité, mais aussi et surtout à l'importance de leur original pour la critique du texte hébreu. C'est dire que, parmi les versions de version, nous nous occuperons surtout de celles qui ont été faites sur les Septante et qui sont les témoins de l'ancienne version grecque. Nous laissons de côté toutes les versions modernes qui ont été faites sur la Vulgate hiéronymienne. L'ancienne Vulgate est pour la version des Septante un témoin de premier ordre mais difficile à interroger. Nous en parlerons dans l'histoire de la Bible latine. Il nous reste à faire connaître et à juger sommairement les versions coptes, éthiopienne, arménienne, syriaques, arabes, gothique et slave.

§ 1. *Les Versions coptes*

Le copte est l'ancien égyptien (1), modifié au cours des siècles et demeuré la langue populaire au moins dans les campagnes de la basse Égypte et dans la haute Égypte. Tant que l'Église chrétienne ne s'étendit pas en dehors de la basse Égypte et qu'elle se recruta parmi les Juifs héllénistes ou la population grecque, le besoin d'une version de l'Écriture dans la langue du pays ne se

pour les versions du XVI[e]-XVII[e] siècle, R. Simon, *op. cit.* l. II, c. XX-XXV.

(1) Coptus, *arabice vernaculo sermone* Qibt, *pronuntiatione corrupta, ex* γυπτιος *vel* κυπταιος (nous sommes obligés d'employer ici les caractères grecs au lieu de caractères coptes) *derivari solet pro* αιγυπτιος = Ægyptius. Ciasca, *Fragmenta copto-sahidica,* I, pr. I.

fit pas sentir. Mais, à partir du IIIe siècle, les exigences de l'enseignement ecclésiastique amenèrent la rédaction de versions en langue vulgaire, sans doute après qu'on se fût contenté durant quelque temps d'interpréter oralement la lecture faite en grec dans le service religieux. Trois versions nous sont parvenues, écrites chacune dans un dialecte différent: la version *sahidique* (1) ou *thébaine*, écrite dans le dialecte de la haute Égypte et principalement de la province de Thèbes; la version *bohérique* (2) ou *memphitique*, écrite dans le dialecte de la basse Égypte ou de la région du Delta; enfin la version *basmurique* (3), qu'on croit avoir été rédigée dans l'Égypte moyenne. Il paraît certain que deux au moins de ces versions, la version thébaine et la version memphitique existaient vers la fin du IIIe siècle (4). La version thébaine est probablement antérieure à la version memphitique, car elle représente pour certains livres, par exemple pour Job, un texte grec plus ancien que la version memphitique. Les deux versions ont pu d'ailleurs être revisées après coup sur les manuscrits grecs. Comme elles sont indépendantes l'une de l'autre, on peut croire que la plus récente n'est pas de beaucoup postérieure à la plus ancienne. La version sahidique a été faite sur le texte primitif des Septante avant les recensions qui ont introduit dans ce texte un si grand nombre d'interpolations et d'altérations de tout genre,

(1) D'un nom arabe signifiant « le haut pays », la haute Égypte.

(2) Du nom arabe désignant la province du Delta.

(3) On a beaucoup discuté sur l'emplacement de Basmur, la justesse de l'appellation, l'existence même du dialecte, depuis longtemps disparu. Nous suivons l'opinion du P. Ciasca, *supr. cit.*

(4) Au temps de s. Antoine (251-356) et de s. Pacôme (292-348). V. Cornely, *op. cit.* I, 374.

c'est-à-dire vers le milieu du III[e] siècle, et elle pourrait même remonter un peu plus haut. La version basmurique se rapproche beaucoup de la version thébaine et doit en dépendre par son origine. Le dialecte basmurique ressemble plus au thébain qu'au memphitique. Ces deux derniers sont nettement caractérisés (1). Le memphitique est plus littéraire que le thébain. Comme il a été étudié le premier en Europe, on le désigne volontiers sous le nom de copte, qui convient aussi bien aux deux autres dialectes.

Ces versions de la Bible en égyptien vulgaire ne furent pas rédigées dans l'ancienne écriture de l'Égypte ; mais on se servit de l'alphabet grec augmenté de six caractères que l'on avait empruntés à l'écriture démotique (2) égyptienne. On a pensé que l'alphabet copte serait d'origine chrétienne et qu'il aurait été inventé pour éviter l'emploi d'une écriture chargée d'emblèmes idolâtriques. L'écriture démotique égyptienne ne présente rien de choquant pour le sens religieux et moral de qui que ce soit ; mais pour des gens accoutumés au grec et entreprenant d'écrire en égyptien vulgaire ou copte (c'est ainsi qu'il faut évidemment se représenter les traducteurs de la Bible), cette écriture était souverainement incommode parce qu'elle était trop compliquée et peu lisible. Il paraît d'ailleurs assez probable que l'adaptation de l'alphabet grec à l'expression du langage égyptien est antérieure aux versions de l'Écriture sainte et qu'elle n'est pas d'origine chrétienne (3).

(1) V. Peyron, *Grammatica linguæ copticæ*, (Turin, 1841) 13-19.

(2) Écriture populaire employée dans les contrats depuis la fin du VIII[e] siècle av. J.-C. « L'étude du démotique, observe M. Maspero (*Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, 4[e] éd. 743) a été négligée à cause des difficultés que présente le déchiffrement et de l'aridité des textes connus jusqu'à présent. »

(3) Le plus ancien document qui existe en écriture copte, horos-

Les versions coptes ont été faites sur le grec des Septante, sauf pour le livre de Daniel où elles suivent Théodotion. Leur langue est toute mélangée de mots grecs et surtout de particules que les interprètes ont transportés dans leur version, soit qu'ils n'aient pas eu dans l'égyptien vulgaire le moyen de les exprimer, soit que ces mots grecs fussent entrés dans l'usage, car il arrive aux traducteurs de remplacer le mot grec des Septante par un autre mot grec. Il va sans dire que les mots hébreux retenus dans le grec se retrouvent sous la même forme dans les versions coptes. Ces versions suivent de très près le grec et il est très facile de rétablir le texte qui leur a servi d'original.

De là leur importance capitale dans la critique du texte des Septante. Il faut observer néanmoins que certains défauts de l'idiome gênent sur plusieurs points le travail de comparaison. L'expression du verbe est assez défectueuse en égyptien : souvent on ne saurait dire si l'interprète avait dans son texte un participe ou un verbe à un mode personnel. Comme il n'y a pas de voix passive, on emploie pour traduire les formes passives du grec le verbe actif à la troisième personne du pluriel. Par exemple, au lieu de dire avec le grec (*Gen.* III, 19) : « Jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été pris », le copte traduit : « Jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où *ils t'ont pris* », c'est-à-dire, « d'où l'on t'a pris. » C'est surtout par les versions coptes que l'on pourra connaître la recension d'Hésychius, le texte alexandrin des Septante au IV[e] siècle. On peut même espérer d'atteindre par ce moyen, du moins pour certaines parties de l'Ancien Testament, le texte des Sep-

cope rapporté à l'an 154 de notre ère, n'est pas un document chrétien. Cf. Cabas, *Mélanges égyptologiques*, 2[e] sér. 294 et suiv. et Révillout, *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 40.

tante tel qu'on le lisait en Égypte au III[e] siècle, avant les travaux systématiques des recenseurs.

A l'heure présente, on possède une grande partie de version memphitique, des morceaux considérables de la version thébaine, et quelques fragments de la version basmurique.

Le Pentateuque de la version memphitique a été édité en 1731, à Londres, par David Wilkins (1), et en 1867, à Leipzig, par P. de Lagarde (2). Le même savant a publié en 1879, à Gœttingue, quelques fragments de Josué, des Juges, des Rois, des Paralipomènes, de l'Ecclésiastique, des Proverbes (3). Une partie notable des Proverbes (I-XIV, 26) a été imprimée à Paris, en 1882 (4). H. Tattam a édité le livre de Job, à Londres, en 1846 (5). Le Psautier, édité d'abord à Rome par Tuki en 1744, a été réédité depuis par Ideler (6), Schwartze (7), P. de Lagarde (8). Tattam a édité les petits Prophètes (9) en

(1) *Quinque libri Moysis prophetæ in lingua ægyptia ex mss. vaticano, parisiensi et bodlejano descripsit ac latine vertit* D. Wilkins.

(2) *Der Pentateuch koptisch.* On trouve quelques chapitres de la Genèse dans A. Fallet. *La version cophte du Pentateuque. Paris*, 1854.

(3) *Orientalia*, I, 63 et suiv. Indication des fragments dans Ciasca, *op. cit.* I, pr. VI.

(4 *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, III, 130-147.

(5) *The ancient coptic version of the book of Job the just, translated into english and edited.*

(6) *Psalterium coptice. Ad codicum fidem recensuit, lectionis varietatem et psalmos apocryphos sahidica dialecto conscriptos etc. adjecit* J. L. Ideler. Berlin, 1837.

(7) *Psalterium in dialectum copticæ linguæ memphiticam translatum, ad fidem trium codicum etc. edidit notisque criticis et grammaticis instruxit* M. G Schwartze. Leipzig, 1843.

(8) *Psalterii versio memphitica e recognitione* P. de Lagarde (en caractères romains). Gœttingue, 1875.

(9) *Duodecim Prophetarum minorum libros, etc. ex. ms. Parisiensi descriptos etc. latine edidit* H. Tattam.

1836, et les grands Prophètes (1) en 1852, à Oxford. Daniel (2) a paru à Pise, en 1849, et Baruch (3) à Rome, en 1870.

Jusqu'à ces dernières années, la version sahidique n'était connue que par des fragments assez nombreux mais peu étendus, publiés par divers auteurs depuis la fin du siècle dernier (4). La Bibliothèque de la Propagande contenait des fragments beaucoup plus considérables, provenant de la bibliothèque du cardinal Étienne Borgia († 1804) ; d'autres fragments qui avaient appartenu à la même collection se trouvaient à Naples. Sous les auspices de S. S. Léon XIII, le P. Ciasca a entrepris de publier tous ces morceaux de la version thébaine. Deux volumes contenant les fragments de l'Ancien Testament sont sortis des presses de la Propagande (5). Tout dernièrement la publication du P. Ciasca recevait un complément de grande importance par l'édition d'un nombre assez respectable d'autres fragments découverts en Égypte en 1883 et publiés par M. Maspero (6). Certains livres, tels que Job, se trouvent reconstitués presque intégralement ; mais il s'en faut bien que la version thébaine soit complète à l'heure qu'il est.

Voici, par exemple, ce qu'on a de la Genèse : II, 9-23 ; III, 8-24 ; V, 5-27 ; VI, 5-22 ; VIII-IX, 1 ; IX, 8-11 ; XI,

(1) *Prophetæ majores, etc. Edidit cum versione latina* Henricus Tattam.

(2) J. Bardelli. *Daniel copto memphitice.*

(3) Bsciai, *Liber Baruch prophetæ.* Imprimerie de la Propagande.

(4) Indication des fragments et des éditeurs dans Ciasca, *op. cit.* I, præf. VIII-IX ; II, præf. LVI.

(5) *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musæi Borgiani.* I, 1885 ; II, 1889.

(6) *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire,* VI, 1er fasc. Ce premier fascicule contient seulement les fragments du Pentateuque, Josué, Juges et Ruth , I Rois.

9-XIV, 2; XIV, 17-XVI, 5; XVIII, 1-31; XXI, 14-21; XXII, 1-19; XXV, 5-11; XXVIII, 6-XXIX, 19; XXIX, 25-XXX, 11; XXX, 13-17, 20, 24-XXXIV, 25; XXXV, 4-19; XXXIX, 6-XL, 9; XLI, 42-45, 53-55; XLII, 1-5; XLIII, 2-12, 16-27; XLVI, 19-XLVII, 2; XLVII, 24-27; XLVIII, 1-19; XLIX, 29-30; L, 2-26. Les passages qui se trouvent à la fois dans la publication du P. Ciasca et dans celle de M. Maspero présentent un si grand nombre de variantes qu'on peut se demander si l'on n'est pas en présence de versions distinctes. Mais des différences très notables semblent provenir uniquement de la liberté que certains copistes se sont donnée dans la transcription. La traduction de *Gen.* VIII, 1, est ainsi conçue dans le texte du P. Ciasca : « *Après cela,* Dieu se souvint de Noé et de tout ce qui était avec lui dans l'arche : *le Seigneur* Dieu envoya un vent sur la terre », etc. ; et dans le texte de M. Maspero : « Et Dieu se souvint de Noé, ainsi que de toutes les bêtes et des animaux, et des reptiles qui étaient avec lui dans l'arche : Dieu envoya un vent sur la terre », etc. La dernière traduction est plus conforme au grec et sans doute aussi plus conforme que l'autre au texte primitif de la version thébaine ; mais l'omission qu'on remarque dans la première vient de ce que le scribe a voulu abréger, ou peut-être de ce qu'il a transcrit son texte avec négligence, de même que les additions légères « Après cela », et « le Seigneur » semblent être des licences de copie.

On a observé (1) que, pour le livre des Juges, les fragments de la version sahidique suivaient généralement le manuscrit du Vatican dans les endroits où il diffère du manuscrit Alexandrin : ce qui n'empêche pas certaines leçons de l'Alexandrin d'être confirmées par

(1) De Lagarde, *Septuaginta-Studien*, *supr. cit.*

les versions coptes. Ainsi, au chapitre V, 3, on lit dans le manuscrit du Vatican :

ἀκούσατε βασιλεῖς, καὶ ἐνωτίσασθε σατράπαι·
ἐγώ εἰμι τῷ κυρίῳ, ἐγώ εἰμι ᾄσομαι,
ψαλῶ τῷ κυρίῳ τῷ θεῷ Ἰσραήλ.

Le manuscrit Alexandrin ajoute δυνατοὶ (1) après σατράπαι, porte simplement à la seconde ligne : ἐγὼ τῷ κυρίῳ ᾄσομαι, et omet τῷ κυρίῳ dans la troisième. La version thébaine (2) suppose le mot δυνατοὶ dans la première ligne, deux fois ἐγὼ εἰμι dans la seconde, et τῷ κυρίῳ dans la troisième.

Dans les livres de Samuel, la version sahidique ne contient pas généralement les passages que les Septante n'avaient pas d'abord et qui sont ajoutés dans le manuscrit Alexandrin. A cet égard, la version thébaine est conforme au manuscrit du Vatican, tout en confirmant parfois les leçons de l'Alexandrin ou en présentant des leçons qui lui sont propres (3).

La version thébaine du livre de Job mérite particulièrement l'attention, parce qu'elle a été faite sur le texte des Septante non interpolé, tel qu'il existait avant les travaux d'Origène, et qu'elle n'a pas été gravement modifiée depuis. La critique trouve là, pour rétablir le texte des Septante tel qu'il était dans la première moitié du III[e] siècle, un moyen beaucoup plus sûr que la comparaison des documents qui représentent le texte hexaplaire avec les signes diacritiques et les additions d'Origène. Ces documents (deux manuscrits grecs, deux latins et un syriaque dont nous parlerons bientôt) con-

(1) Double traduction du même mot hébreu.
(2) fragment publié par M. Maspero, *op. cit.*
(3) V. *supr.* p. 107-111.

servent néanmoins leur valeur pour le contrôle des données fournies par la version thébaine, où il y a quelques omissions accidentelles, et un tout petit nombre d'interpolations (1). Observons qu'un fragment de Job (XXIX, 21-XXX, 8), édité par Erman d'après un manuscrit d'Oxford, contient les additions hexaplaires (2). La version sahidique n'a donc pas échappé tout à fait aux mains des recenseurs.

Le Psautier thébain est reconstitué en majeure partie (3) et se présente dans les mêmes conditions que les livres précédents. La version des Psaumes doit être au moins aussi ancienne que celle de Job et remonte par conséquent à la première moitié du IIIe siècle, peut-être même un peu plus haut.

La traduction des Proverbes, de l'Ecclésiaste, d'Ézéchiel a été faite sur le texte antéhexaplaire et a subi ensuite l'influence des Hexaples. La version de Daniel faite sur le texte de Théodotion s'accorde généralement avec le manuscrit du Vatican. Certaines leçons de la version des petits Prophètes donneraient à penser que cette version a été corrigée çà et là sur l'hébreu (4) ou sur une version plus conforme à l'hébreu que les Septante, par exemple celle d'Aquila.

La version sahidique n'est pas encore suffisamment connue pour qu'il soit possible de raconter plus minutieusement son histoire et de déterminer exactement son rapport avec la recension d'Hésychius (5). Anté-

(1) Bickell, *Wiener Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenl.* VI, 137.

(2) *Bruchstücke der oberaegypt. Uebersetzung d. A. T.* (Gœttingue, 1880).

(3) Fragments publiés par P. de Lagarde, Peyron, Tuki, Maspero, Schwartze ; le tout réuni et complété par Ciasca, *op. cit.* II.

(4) Ciasca, *op. cit.* II, *præf.* LV.

(5) *Ex hucusque dictis evidenter, ni fallor, colligitur versionem sahidicam quoad aliquos saltem libros a codicibus anteorigenianis esse*

rieure à cette recension, elle a dû en subir l'influence après coup. Mais il est impossible pour le moment de fixer l'étendue des altérations de la version sahidique et la part qui revient dans ces altérations soit à l'influence d'Hésychius soit à l'influence directe du texte hexaplaire.

On n'a jusqu'à présent que des fragments peu étendus de la version basmurique, publiés au commencement de ce siècle par Zoega (1) et Engelbreth (2), et plus récemment par les membres de la mission archéologique française au Caire (3). Tant qu'on n'aura pas reconstitué une partie notable de cette version il sera impossible de se prononcer sur les services qu'elle peut rendre à la critique des Septante.

§ 2. — *La version éthiopienne.*

La tradition de l'Église chrétienne d'Abyssinie attribue la version de la Bible en langue *gheez* (4) soit à Abba Salama (Frumentius), le premier évêque du pays, contemporain de saint Athanase, soit aux « neuf saints »

confectam, licet in quibusdam eorumdem librorum manuscriptis haud desint Hexaplorum vestigia. Quod quidem luculenter ostendit ecclesiam superioris Ægypti serius omnino recensionem ss. librorum habuisse ; quæ etsi universalis non evaserit,... de ejus tamen in plerisque libris existentia dubitari nequit. Utrum vero hæc recensio Hesychii sit, quem Alexendria et Ægyptus laudant auctorem, ut refert Hieronymus, judicent viri docti. Ciasca, *op. cit.* II, præf. LVI.

(1) *Catalogus cod. copticorum mss. qui in Musco Borgiano Velitris adservantur.* Rome, 1810.

(2) *Fragmenta Baschmurica.* Copenhague, 1811.

(3) *Mémoires publiés par les membres de la mission archéol.*, etc. 2e fasc Paris, 1885. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie*, VIII, fasc. 3-4. Indication des fragments dans Ciasca, *op. cit.* II, LVI.

(4) V. *Hist. du texte hébreu*, 30.

ou moines qui vinrent d'Égypte vers la fin du Ve siècle et qui achevèrent la conversion et l'organisation religieuse de l'Éthiopie. Il est vrai que la même tradition dit que la version fut faite sur l'arabe, ce qui est certainement faux. Mais il paraît probable que la version de la Bible fut pour le moins commencée au temps de saint Frumence, vers le milieu du IVe siècle et qu'elle existait tout entière au VIe siècle. Cette version est encore employée aujourd'hui par les chrétiens d'Abyssinie, et la traduction de l'Ancien Testament est adoptée aussi par les Juifs du pays (Falaschas).

La version éthiopienne a été faite sur le texte grec dont l'Église d'Alexandrie se servait au IVe et au Ve siècle. Elle est assez littérale et exacte dans l'ensemble. Il y a eu divers interprètes pour les différentes parties de l'Écriture, et il semble aussi que tous les livres n'ont pas été traduits en même temps. Les interprètes n'avaient pas une connaissance approfondie du grec, et la langue éthiopienne était d'ailleurs impuissante à rendre exactement certaines idées ou expressions de l'original. La version primitive a subi au cours des temps de nombreuses altérations de détail. Les variantes des manuscrits accusent souvent une tendance à se conformer au génie et à l'usage de l'éthiopien. On y rencontre, comme ailleurs, des gloses explicatives. Les livres les moins lus sont les mieux conservés. Il est possible que les versions coptes et surtout les versions arabes aient exercé sur la tradition du texte une fâcheuse influence. Mais l'hypothèse de P. de Lagarde, qui fait dépendre entièrement de ces versions la version éthiopienne est à bon droit réputée insoutenable (5).

(5) Dillmann, dans Herzog. *R. Encycl.* I, 203-205. J. Bachmann, *Dodekapropheton Æthiopicum*, I, 7.

Dillmann, qui a édité une grande partie de l'Ancien Testament éthiopien, a constaté dans les manuscrits trois états du texte : dans un petit nombre de témoins, la traduction primitive plus ou moins altérée par les copistes ; dans la majorité des manuscrits, un texte revu et complété sur le grec ; dans des manuscrits plus récents un texte corrigé sur l'hébreu (6). Enfin, il existe pour certains livres, par exemple pour Job, des versions paraphrastiques faites à une date relativement moderne et qui sont de nulle valeur pour la critique. Il y a donc lieu d'examiner attentivement les manuscrits de la Bible éthiopienne avant de s'en servir pour fixer le texte primitif de la version. Les difficultés que ce discernement présente n'autorisent nullement à nier l'importance de la version éthiopienne pour la critique des Septante.

Nous avons déjà signalé l'absence des livres des Machabées dans la Bible éthiopienne. Cette Bible contient d'ailleurs tous les protocanoniques et deutérocanoniques de l'Ancien Testament, avec des apocryphes. Le Psautier et le Cantique des cantiques, imprimés par les soins de Jean Potken (Rome, 1513 ; Cologne, 1518), ont été reproduits dans la Polyglotte de Londres. Dillmann a commencé une édition critique de l'Ancien Testament : l'Octateuque (Pentateuque, Josué, Juges, Ruth) a paru à Leipzig, en 1853 ; les quatre livres des Rois, en 1871. Tout récemment le Dr J. Bachmann a publié la version éthiopienne d'Abdias (Halle, 1892), en annonçant l'édition des autres petits Prophètes et d'Isaïe. L'Ascension d'Isaie et le IVe livre d'Esdras ont été édités par Laurence, à Londres, en 1819 et 1820 ; le livre d'Hénoch et le livre des Jubilés par Dillmann, à Leipzig, en 1851 et 1859.

(1) On peut douter que cette révision ait été faite directement sur l'hébreu.

§ 3. — *La version arménienne.*

La version arménienne a été faite dans la première moitié du Ve siècle par saint Mesrob, l'inventeur de l'alphabet arménien († 441) et ses disciples, sous la direction du patriarche Isaac († 440). On raconte que Mesrob avait d'abord traduit la Bible sur la version syriaque, n'ayant pas de manuscrits grecs ; puis que deux de ses disciples rapportèrent du concile d'Éphèse (431) une Bible grecque complète, sur laquelle on fit une version nouvelle. La première version est perdue ; mais peut-être certaines affinités de la version arménienne avec la Peschito sont-elles à expliquer par l'influence de cette première version faite sur le syriaque. Moïse de Chorène et deux autres disciples de Mesrob se rendirent en Palestine et à Alexandrie, d'autres encore à Athènes, pour se perfectionner dans la connaissance du grec, et mirent ensuite la dernière main à la version des Écritures.

L'œuvre de Mesrob et de ses disciples est très estimée. La version de l'Ancien Testament serre de très près le grec et le traduit avec élégance. Il est probable que le manuscrit rapporté d'Éphèse par les disciples de Mesrob était un manuscrit hexaplaire, car la version arménienne, bien que faite sur les Septante, suit pour le livre de Jérémie l'ordre de l'hébreu et non celui du grec ; mais il y a des mélanges de textes facilement explicables par les circonstances où la version fut faite.

« La première édition de la Bible arménienne a paru à Amsterdam, en 1666, par les soins d'Oscan, archevêque d'Érivan, qui avait été envoyé tout exprès en Europe pour publier les Livres saints. Depuis cette époque, les éditions se sont multipliées, à Constantinople,

à Jérusalem, surtout à Vienne et à Venise, grâce... au zèle... des religieux Méchitaristes. Les deux éditions de Venise (1789 et 1805), dont Zohrab fut chargé, jouissent d'une assez grande estime, parce que ce savant collationna une vingtaine de manuscrits anciens (1). » Oscan a retouché un certain nombre de passages pour rendre la version arménienne plus conforme à la Vulgate latine. L'édition donnée par Zohrab, à Venise, en 1805, contient le III[e] livre des Machabées, le III[e] et le IV[e] livre d'Esdras; elle n'a pas l'Épître de Jérémie ni l'Ecclésiastique, dont Zohrab n'avait pu découvrir la traduction primitive. Ces deux livres se trouvent dans l'édition publiée à Venise, en 1859.

« On a prétendu qu'à l'époque où les Arméniens étaient entrés en rapport avec les Occidentaux, surtout avec la France et avec l'Italie, on avait revisé le texte arménien sur celui de la Vulgate. On a même fixé une époque précise et rapporté cette révision au règne d'Haitho, roi de Cilicie (1224-1270) ; mais on n'a cité à l'appui aucun document historique, aucun témoignage concluant (2) ». Une telle révision n'avait aucune raison d'être et cette hypothèse est abandonnée par plusieurs critiques modernes (3).

Il suffit de mentionner ici la version géorgienne, faite à ce qu'il semble sur les Septante, au VI[e] sièle. Quand on l'a imprimée à Moscou, en 1743, on l'a corrigée sur la version slave, ce qui lui enlève une partie de sa valeur critique. On a supposé qu'elle pourrait ne pas remonter plus haut que le VIII[e] siècle et avoir été faite sur la version arménienne. Les livres des Machabées et

(1) P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.* I, 328.

(2) *Id. op. cit.* 332.

(3) V. Cornely *Introductio*, I, 387.

l'Ecclésiastique ont éte traduits du slave pour l'édition de 1743 (1). L'absence de l'Ecclésiastique dans la Bible géorgienne est peut-être en rapport avec l'espèce d'éclipse que ce livre a subie dans la Bible arménienne.

§ 4. — *Les versions syriaques.*

La Peschito n'a jamais cessé d'être employée par les différentes Églises de Syrie. Mais le crédit dont jouissaient les Septante auprès des Églises orientales de langue grecque détermina chez les Syriens toute une série de travaux sur cette version.

Moïse d'Aghel (en Mésopotamie), qui traduisit en syriaque certains ouvrages de saint Cyrille d'Alexandrie, vers l'an 550, dit que le chorévêque Polycarpe avait traduit en grec (vers 508), sur l'ordre de Xénaias (Philoxène), évêque monophysite de Mabug, les Évangiles et les Psaumes. La version des Psaumes n'a pas été retrouvée jusqu'à présent. Un manuscrit de Milan (*C. Ambroisianus syrohexaplaris*) cite la version philoxénienne d'Isaïe, dans une scolie se rapportant à la version syro-hexaplaire de ce prophète, c. IX, 6. Polycarpe n'avait donc pas traduit seulement les Psaumes. Quelques fragments d'une version syriaque d'Isaïe, faite sur le grec et, à ce qu'il semble, sur le grec de Lucien, qui ont été édités d'après un manuscrit du Musée britannique (Ad. 17106) par Ceriani (*Monumenta sacra et profana.* V) sont attribués par ce savant à la version de Polycarpe. L'auteur s'est beaucoup servi de la Peschito et la suit souvent de préférence au texte de Lucien (2).

(1) Cornely, *op. cit.* I, 389.
(2) V. Field. *Hexapla,* I, XCII. Le témoignage de Moïse d'Aghel est reproduit par P. Martin, *op. cit.* I, 136.

On ne voit pas qu'il soit rien resté d'une version (1) qui a été faite par le patriarche nestorien Mar Abba († 552).

La plus importante des versions syriaques dérivées du grec est celle qui fut faite sur le texte hexaplaire, en 616-617, à Alexandrie, par Paul de Tella, à l'instigation d'Athanase, patriarche des monophysites syriens (2). L'existence de cette version fut signalée, vers la fin du XVI[e] siècle, par Masius, dans son commentaire sur Josué (1574). Le manuscrit de Masius contenait une partie du Deutéronome, Josué, les Juges, Ruth, les Rois, les Paralipomènes, les deux livres d'Esdras, Esther, Judith et une partie de Tobie : on ne sait pas ce que ce manuscrit est devenu. Au commencement du XVII[e] siècle, la Bibliothèque ambrosienne à Milan acquit un manuscrit syriaque du VIII[e] siècle, provenant du monastère de Sainte-Marie au désert de Scété, en Égypte. Ce manuscrit contenait les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiatique, les Prophètes avec Baruch, l'Épître de Jérémie et les fragments deutérocanoniques de Daniel. Pour ce prophète, l'interprète avait traduit le grec des Septante et non celui

(1) Assemani *Bibl. Orient*. III. I, 75.

(2) Voici la souscription d'un ms. de cette version (Ms. syr. 27, Paris; contient le IV[e] livre des Rois ; la traduction que nous donnons est celle de Field, *op. cit I, LXIX) : Vertit hunc librum e lingua græca in syriacam ex editione* τῶν *LXXII venerandus pater Mar Paulus, episcopus fidelium, in urbe magna Alexandriæ, jussu et hortatione sancti et beati Mar Athanasii, patriarchæ fidelium, in cœnobio Mar Zacchæi Callinicensis, cum degebant Alexandriæ diebus* φιλοθέου *Mar Theodori, archimandritæ ejusdem cœnobii, anno 928* (617 de l'ère chrétienne; le ms. de Masius indiquait l'an 927 = 616), *indictione quinta. Quicunque legerit oret pro* φιλοθέῳ *Mar Thoma, ministro et syncello sancti et beati Mar Athanasii patriarchæ, qui laboravit et curam habuit, et pro ceteris eorum qui operam dederunt et laboraverunt cum eo, etc.*

de Théodotion. Jérémie et Ézéchiel furent édités par le suédois Norberg (Lund, 1787) ; Bugati publia Daniel (Milan, 1788) et les Psaumes (l'édition parut en 1820, après la mort de Bugati). Les autres livres protocanoniques contenus dans le manuscrit furent édités par Middeldorpf (Berlin, 1835). Dans ces derniers temps, le manuscrit tout entier a été photographié par les soins de Ceriani (*Monumenta*, VII, Milan, 1874). Un manuscrit de Paris (cité plus haut p 235 n. 2) contient le IV[e] livre des Rois : il a été édité par Middeldorpf dans la publication que nous venons de signaler. Le Musée britannique a acquis, en 1841 et dans les années suivantes, des manuscrits provenant comme le *codex Ambrosianus*, du monastère de Sainte-Marie et qui contiennent une partie de la Genèse, l'Exode, la moitié des Nombres, la plus grande partie de Josué, le livre des Juges, presque entier, Ruth, et une grande partie du III[e] livre des Rois (1), Les Juges et Ruth ont été édités par Skat Rœrdam (Copenhague, 1861), les fragments de la Genèse et une partie de l'Exode par Ceriani (*Monumenta*, II. Milan, 1863.)

Nous savons déjà que cette version syriaque, faite sur le texte hexaplaire, est un témoin de première importance pour la critique des Septante dans la recension d'Origène, et que ses scolies ont fourni de nombreuses indications sur les autres versions grecques reproduites dans les Hexaples. Paul de Tella suivait très minutieusement le texte grec. Comme on devait s'y attendre, la version syro hexaplaire s'accorde souvent avec le ma-

(1) Vient de paraître : *Bibliothecæ syriacæ a P. de Lagarde collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent* (Gœttingue, 1892). Ce livre, que nous n'avons pas à notre disposition, est annoncé comme renfermant tout ce qui reste de la version syro-hexaplaire en dehors du *C. Ambrosianus*.

nuscrit Alexandrin contre celui du Vatican, quelquefois avec celui-ci contre celui-là, ainsi que nous l'avons observé pour les traductions latines que saint Jérôme a faites sur le texte hexaplaire.

Vers 704-705, Jacques d'Édesse fit une recension de l'Ancien Testament syriaque, en vue de mettre la Peschito d'accord avec les Septante. Le texte de la Peschito, pris pour base, est modifié d'après le grec, mais non pas, à ce qu'il semble, en suivant la version syro-hexaplaire, (1) comme on l'avait supposé (2). Le Pentateuque et Daniel, sont conservés dans deux manuscrits de Paris. Quelques fragments de Daniel ont été publiés par Bugati (dans son édition du Daniel syro-hexaplaire). Des fragments d'Isaïe ont été édités par Ceriani (*Monumenta V*) d'après un manuscrit du Musée britanique. Il est clair que ce travail de Jacques d'Édesse ne peut être d'une grande utilité, ni pour la critique de la Peschito, ni pour celle des Septante.

On n'a découvert jusqu'à présent que des fragments de la version araméenne qu'on a appelée version hiérosolymitaine et qui a été employée chez certains chrétiens de Palestine, sans qu'on puisse dire au juste où était l'Église qui l'a employée ni à qu'elle époque on l'a faite. On croit qu'elle a été composée entre le IV[e] et le VI[e] siècle. Nous aurons occasion d'en parler plus tard, l'évangéliaire hiérosolymitain ayant une certaine importance pour la critique du texte du Nouveau Testament. Les courts fragments du Deutéronome, de Job, des Psaumes, des Proverbes, d'Isaïe, qui se trouvent dans des manuscrits de Londres et de Saint-Pétersbourg ont été édités par Land *(Anecdota syriaca IV, 1875),*

(1) La preuve est donnée par P. Martin, *op. cit.* 296 et suiv.

(2) Opinion de Ceriani souvent reproduite.

Autant qu'on en peut juger, le texte grec de cette version était celui de la recension hexaplaire.

§ 3 *Les versions arabes*

Les versions arabes dont nous avons à nous occuper ici dérivent soit du grec, soit de la Peschito, soit de la version syro-hexaplaire.

La version arabe des livres poétiques (sauf Job) et prophétiques dans les Polyglottes de Paris et de Londres (1) a été faite sur le grec. Celle des Prophètes a été faite à Alexandrie, probablement après le Xe siècle ; elle a beaucoup d'affinités avec le texte du manuscrit Alexandrin.

Les versions des Psaumes sont très nombreuses et plusieurs ont été éditées. Dœderlein y a reconnu trois recensions, une syrienne (dans Justiniani, *Psalterium octaplum*, Gênes, 1516 et Gabriel Sionite *Liber Psalmorum*, Rome 1614) et une égyptienne (Psautier des Polyglottes), procédant l'une et l'autre d'une ancienne version arabe faite sur le grec, puis interpolée, ici d'après les versions coptes, là d'après les versions syriaques ; enfin la recension melchite, très différente des précédentes, qui a été faite sans doute avant le XIIe siècle, à Antioche, par Abdallah ben Fadhl (édition d'Alep, 1706, et autres).

On a signalé à Florence et à Oxford des versions arabes du Pentateuque, faites sur le grec (2).

(1) Cornill (*Ezechiel*, 49) dit que les éditeurs de la Polyglotte de Londres ont corrigé et complété le texte de la Polyglotte de Paris d'après un ms. d'Oxford qui contenait une version arabe faite sur la Peschito.

(2) Adler, *Bibl. krit. Reise*, 68, 179 ; Paulus, *Comment. crit exhibens e Bibl. Ox. Bodleiana specimina verss. Pentateuchi septem*. Cités par Fritzsche, Herzog *R. Encycl.* II, 446.

Toutes ces versions, composées à une époque relativement récente, ne peuvent beaucoup servir à la critique des Septante ; mais elles pourraient aider à reconstituer l'histoire assez obscure et peu connue de la Bible grecque dans les Églises d'Orient pendant le moyen âge.

La version arabe de Job, des Chroniques, des Juges, de Ruth, des livres de Samuel, des onze premiers chapitres du premier livre des Rois, du second livre à partir du chapitre XII, 17, de Néhémie à partir du chapitre IX, 27, dans les Polyglottes de Paris et de Londres, ont été faites sur la Peschito, durant le XIII[e] ou le XIV[e] siècle, par des chrétiens de Syrie. Les Maronites se servent d'une version arabe du Psautier qui a été faite sur la Peschito; elle a été imprimée au mont Liban (1585 et 1610) et rééditée par P. de Lagarde (*Psalterium, Job, Proverbia arabice,* 1876). Des versions du Pentateuque faites sur la Peschito sont indiquées par divers auteurs, mais on n'en a publié jusqu'ici que des fragments (Assemani, *Bibl. Orient.* 11, 309; Schnürrer, *Dissertationes philologicæ,* 203; Paulus *op. cit.*) Toutes ces traductions, qui ne sont pas anciennes, ne peuvent rendre que de médiocres services à la critique de la Peschito.

W. de Baudissin a édité les fragments d'une version de Job (*Translationis antiquæ arabicæ l. Jobi quæ supersunt ex apogr. cod. Musæi britannici, etc.* Leipzig 1870), et P. de Lagarde une version du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome (*Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs* I, d'après un manuscrit de Leyde), qui paraissent dépendre de la version syro-hexaplaire. Vers la fin du XV[e] siècle, Hareth ben Senan ben Sabat traduisit le Pentateuque et la Sagesse sur la version de Paul de Tella. Le Pentateuque est conservé

dans deux manuscrits d'Oxford. On pourrait s'en servir pour combler les lacunes de la version syro-hexaplaire (1).

§ 6. *La version gothique et la version slave.*

Ulphilas, évêque des Goths, traduisit la Bible entière sur le texte grec, vers l'an 350-360. Philostorge (*Hist. eccl.* II, 5 ; P. g. 65, 468) raconte qu'Ulphilas ne traduisit pas les livres des Rois pour ne pas exciter par des récits de guerres un peuple déjà trop belliqueux. La valeur de cette allégation surprenante ne saurait être appréciée maintenant, car on ne connaît que des fragments peu nombreux de l'Ancien Testament dans la version gothique (*Ps.* LII, 2-3 : I *Esdr.* II, 8-42 ; *Néh*, V, 13-18 ; VI, 14-19 ; VII. 1-3). Ces fragments ont été découverts au commencement de ce siècle dans des palimpsestes de la Bibliothèque ambrosienne à Milan. On les trouve dans les éditions de la version gothique par H. de Gabelentz et I. Lœbe (*V. et N. T. versionis goth. quæ supersunt,* Leipzig 1843 ; reproduit dans Migne P. l. 18), par Massmann (Stuttgard 1855-1857) et Stamm (Paderborn, 1858 ; 6e éd. 1874). La version gothique de l'Ancien Testament a été faite sur un manuscrit qui contenait la recension de Lucien (2).

On regarde généralement comme dérivée des Septante

(1) *Ne tamen nimis auxilii ex hac versione speremus obstat specimen ejus e cod* (*bodleiano*) *147 ab Holmesio in Præfatione ad Pentateuchum omni qua fieri potest cura et fide descriptum. Continet Num. XXIX in quo textus arabicus ad syriacum exigi potest. Ex hac collatione apparet Harethum, præter varietatis in vocabulis syriacis transferendis studium importunum, in tam brevi specimine plus semel e sensu archetypi sui non leviter aberrasse.* Field, *op. cit.* I, LXXI.

(2) P. de Lagarde, *Libr. V. T. can. græce* I, pr. XIV.

la version slave de l'Ancien Testament, et on l'attribue aux saints Cyrille et Méthode, apôtres des Slaves vers le milieu du IXe siècle. Il est possible que Cyrille et Méthode n'aient pas traduit tout l'Ancien Testament et que l'œuvre de traduction n'ait été terminée qu'après eux. Alter (dans Holmes, *V. T. græce*, I præf. IV) soutient que la version slave est plus ancienne que le IXe siècle et qu'elle a été faite sur l'ancienne Vulgate latine, puis corrigée sur les Septante à partir du XIe siècle. Cette opinion est peu vraisemblable (1). Mais comme le texte a été retouché dans toutes les éditions modernes et qu'on n'a pas donné encore une édition de la version slave d'après les manuscrits les plus anciens, il n'est guère possible de s'en servir pour la critique des Septante.

(1) V. Cornely, *op. cit.* I, 392.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Page 8, n. 1. Au lieu de המור, lire חמור.

P. 9, l 8. Au lieu de זרץ, lire זרע.

P. 13, l. 16. L'Exhortation aux Grecs est une œuvre d'Apollinaire († 390). V. *Revue critique* du 26 déc. 1892.

P. 40, n. 2. l. 2. Suppléer un point dans chaque angle de la figure qui représente l'astérisque.

P. 53 l. 12. Au lieu de « le temps », lire : « de temps en temps ».

P. 54, l. 6. Au lieu de (?), lire (;).

P. 80, l. 26. Lire *Claromontanus*.

P. 80, n. 3, l. 2-3. Lire « Théodotion ».

P. 81. Il convient d'ajouter que le vocabulaire des Septante n'a pas encore été étudié jusqu'à présent avec beaucoup de profondeur et de méthode. La marche à suivre a été indiquée par E. Hatch dans l'ouvrage que nous avons plusieurs fois cité (*Essays in Biblical Greek*). Jusqu'à ces derniers temps, la meilleure concordance des Septante était celle de Trommius (*Concordantiæ græcæ versionis vulgo dictæ* LXX *interpretum*. Amsterdam 1718). E. Hatch avait entrepris de reviser et de compléter ce travail. Après la mort de ce savant, H. A. Redpath a publié le premier fascicule de la nouvelle Concordance (*Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the old Testament, including the Apocryphal Books*. Part. I. A — βωρίθ, Oxford). Pour les livres protocanoniques on indique les mots hébreux qui correspondent aux mots grecs ; mais dans les passages où la version suppose une lecture différente de la leçon massorétique, on n'a pas indiqué le texte hébreu représenté par le grec. En fait de dictionnaire, on peut rappeler encore Schleusner, *Lexicon in* LXX *et reliquos interpretes Græcos* (Leipzig, 1821).

P. 119, n. 2. l. 1. Lire *secernendis*.

P. 133, l. 21. Lire πρόβατα. Les hellénistes sont priés d'excuser çà et là des fautes d'accentuation qu'il est inutile de relever ici.

TABLE DES MATIÈRES

LA QUESTION DU CANON DES ÉCRITURES
AU CONCILE DE TRENTE

Nous demandons à nos lecteurs la permission de compléter ici par quelques observations le commentaire historique donné au décret *De canonicis Scripturis* dans notre *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, p. 206-215, 233-241.

Les Actes du concile, publiés en 1874 par Theiner, montrent que les Pères n'avaient pas voulu examiner ni trancher la question fort obscure de la différence qui, d'après un grand nombre de Pères et de Docteurs, existait entre les livres protocanoniques et deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Ce fait méritait d'être signalé parce qu'il était peu connu ou, pour mieux dire, entièrement oublié depuis longtemps ; mais il n'a pas grande importance au point de vue purement théologique, bien qu'il ait pour l'historien de la théologie et pour l'exégète une certaine signification.

Beaucoup de théologiens catholiques pensent que le décret de Trente, nonobstant l'intention de ses auteurs et les réserves établies dans les délibérations préliminaires, résout implicitement la question de l'autorité respective des protocanoniques et des deutérocanoniques dans le sens d'une égalité absolue. Mais on fait, semble-t-il, peu d'honneur au concile, en pensant que les Pères auraient, sans en avoir conscience, résolu un problème qu'ils ne voulaient pas aborder. Puisqu'ils ne mettent pas de différence entre

les livres de l'Écriture pour ce qui regarde la canonicité, quoiqu'ils n'entendent pas les placer nécessairement au même rang d'autorité, c'est qu'ils ont de la canonicité et de l'autorité des Livres saints une idée qui leur permet de distinguer ces choses, de façon que ce qui est affirmé de l'une puisse ne pas être appliqué à l'autre. Pour eux, la canonicité n'est pas précisément l'aptitude à régler les questions de foi, mais plutôt l'acceptation, faite par l'Église, de tel ou tel livre en qualité d'œuvre divine et inspirée, quel que soit d'ailleurs l'objet de ce livre. De même la différence d'autorité qu'ils regardent au moins comme possible ne vise pas le caractère divin des livres canoniques. Théoriquement, l'autorité de l'Écriture n'admet pas de degrés : un livre divinement inspiré ne peut être que divinement autorisé. Mais les Pères de Trente sont en face d'une question de fait, à savoir, s'il n'y aurait pas dans la Bible des livres qui seraient inspirés, divinement autorisés pour l'édification des mœurs, et non pour fournir les preuves du dogme. Cette question, le concile n'entend pas la résoudre. La distinction des livres autorisés pour la preuve de la foi et des livres autorisés pour l'édification est en rapport, dans la pensée des Pères, avec la qualité d'*homologoumène* ou d'*antilégomène* qui appartient aux différents écrits bibliques, en sorte que l'on n'irait pas directement contre la définition de Trente, prise en elle-même, en soutenant que les deutérocanoniques de l'Ancien Testament n'ont été inspirés que pour servir à l'édification des mœurs.

Mais une telle opinion, si elle n'est point condamnée par la lettre de la définition conciliaire serait peu conforme à son esprit. Le concile ne s'est pas prononcé sur la distinction à faire entre les Livres saints. Aucun de ses membres n'a contesté qu'il puisse y avoir inégalité de valeur doctrinale ou historique entre les diverses parties de la Bible; mais la majorité n'a pas cru que la distinction de saint

Jérôme, interprétée par Cajétan, fut la formule exacte et certaine de cette inégalité. Il est inconcevable qu'un livre inspiré qui contient des éléments doctrinaux n'ait pas d'autorité dogmatique ; il est inspiré pour être tout ce qu'il est ; par suite, il a une autorité souveraine en tout ce qu'il contient, selon la nature du contenu. « La condition de protocanonique n'est pas liée nécessairement avec la qualité d'ouvrage dogmatique, ni la condition de deutérocanonique avec la qualité d'œuvre édifiante : pour ce motif, le concile a montré la plus grande sagesse en refusant d'affirmer par la disposition de son catalogue l'existence d'un pareil rapport. » (*Hist. du canon de l'A. T. 236*). La théorie de Cajétan ne serait soutenable que si l'objet des protocanoniques était exclusivement le dogme ou les faits historiques important au dogme, et si l'objet des deutérocanoniques était purement moral, conseils édifiants ou légendes pieuses. Or on ne peut pas dire que certains protocanoniques, tels que Ruth, les Lamentations, Esther, soient des écrits de première importance pour le dogme ou l'histoire de la révélation, ni que des vérités dogmatiques ne se rencontrent pas dans les deutérocanoniques ou qu'elles y soient toujours exposées moins clairement. Toutefois, à prendre les choses dans l'ensemble, on peut dire que les protocanoniques, c'est-à-dire la grande collection historico prophétique qui constitue la partie principale de la Bible hébraïque, est particulièrement importante pour l'histoire du dogme et de la religion, tandis que la plupart des deutérocanoniques ont été écrits en vue de l'édification privée.

L'ancienne opinion des Pères orientaux et de saint Jérôme n'est donc pas admissible dans sa détermination rigoureuse. Dégagée de ses particularités, réduite au principe de la différence et de l'inégalité des ressources que les livres de l'Écriture offrent à l'Église pour l'enseignement des fidèles, non seulement elle est soutenable, mais elle ne saurait être

contestée. Sans doute l'opinion de saint Athanase, de Rufin, de saint Jérôme, ne s'appuyait pas directement sur ce principe et nous avons trouvé ailleurs les causes historiques des divergences que présente la tradition chrétienne touchant le canon de l'Ancien Testament; mais il n'en est pas moins vrai que les Pères grecs ont tenu grand compte de la valeur respective des Livres saints et qu'ils ont souvent essayé de justifier par là les distinctions qu'ils introduisaient dans leurs catalogues. On ne peut les faire parler comme les théologiens modernes sans dénaturer leurs opinions. Resterait à dire que ces vénérables représentants de l'antiquité chrétienne et tous les auteurs occidentaux qui les ont suivis, depuis saint Grégoire le Grand jusqu'à Cajétan, se sont trompés du tout au tout, qu'ils ont erré sur le principe même de la valeur inégale des livres ou parties de l'Écriture, et non seulement sur telle ou telle application de ce principe, admis implicitement pour toute la tradition chrétienne. Il doit être permis de se tenir entre ces deux partis extrêmes, aussi périlleux l'un que l'autre.

Ainsi donc l'opinion de Iahn, pour autant qu'il s'agit d'une opinion théologique absolue et non de l'appréciation historique des faits, est rejetée à bon droit par les théologiens modernes. Iahn « se trompe quand il fait dépendre le plus ou moins d'autorité qui appartient aux livres inspirés, de l'acceptation générale ou partielle dont ces livres ont joui anciennement » (*Hist. du can. de l'A. T.* 234). Les deutérocanoniques tirent de leur inspiration la même autorité divine que les protocanoniques. Supposons qu'un auteur s'avise de formuler le système suivant : Tous les livres de la Bible sont inspirés et canoniques; mais la tradition des Pères, attestée par saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, etc., nous apprend qu'il y a deux sortes de livres inspirés, les uns (protocanoniques) servant à prouver la foi, les autres (deutérocanoniques) servant à l'édification

des mœurs ; d'où il suit que les derniers, même dans les passages où ils traitent de sujets dogmatiques, n'ont pas la même autorité que les premiers. — Cette théorie ne serait pas en opposition formelle avec le décret des Pères de Trente interprété par eux-mêmes ; mais elle aurait contre elle le sentiment traditionnel qui n'admet pas deux sortes d'inspiration divine ; la difficulté pour un théologien sensé de croire qu'un passage dogmatique d'un livre inspiré n'aurait pas d'autorité dogmatique ; la comparaison des livres bibliques entre eux, qui ne trahit dans les deutérocanoniques aucune infériorité relativement à tel protocanonique (par exemple, de l'Ecclésiastique et de la Sagesse relativement aux Proverbes, des Machabées relativement aux Paralipomènes) ; la saine intelligence de la pensée des anciens Pères qui ne font pas dépendre le manque d'aptitude à régler le dogme d'un défaut de l'inspiration, mais soit du caractère général des livres deutérocanoniques, où le dogme tient peu de place, soit d'un doute atteignant le fait même de l'inspiration, doute qui après les définitions de Trente et du Vatican ne peut plus subsister ; enfin la tendance universelle de la théologie catholique depuis le concile de Trente. D'après l'opinion commune des théologiens, l'ancienne tradition sainement interprétée et l'esprit de l'Église, la condition de protocanonique ou de deutérocanonique n'introduit entre les Livres saints aucune inégalité essentielle et primordiale au point de vue de l'autorité. Il n'existe et ne peut exister entre les livres et parties de l'Écriture d'autres différences que celles dont chacun s'aperçoit en lisant et en étudiant la Bible, celles qui résultent de la nature des choses qui y sont dites.

Quant au caractère et à la valeur historique de tel ou tel livre de la Bible, ce ne sont pas des choses qui relèvent directement du dogme de l'inspiration et de la canonicité. Lorsque l'on prouve en théologie que tous les livres de l'Écri-

ture ont la même autorité divine et que tout ce qui est contenu dans la Bible, étant inspiré de Dieu, appartient en un sens à l'objet de la foi, on n'entend pas transformer chaque verset de la Bible en définition d'infaillible vérité. On connaît l'exemple classique : *Utrum et quomodo cauda canis Tobiæ pertineat ad objectum fidei ?* exemple tiré de Tobie, XI, 9 : *Tum præcucurrit canis qui simul fuerat in via, et quasi nuntius adveniens blandimento suæ caudæ gaudebat.* Tout passage authentique de l'Écriture a une autorité divine en ce sens qu'il est divinement inspiré, qu'il a comme tel sa raison d'être dans la Bible et une relation plus ou moins étroite avec l'objet propre de la révélation et l'objet principal de l'inspiration, qui est la doctrine de la foi et des mœurs. Mais si tout passage de la Bible a un rapport quelconque avec la vérité révélée et l'objet de la foi, tous ne contiennent pas des vérités de foi ni des vérités certaines en rapport avec la foi, et ceux qui en contiennent peuvent être plus ou moins clairs et précis. Est-il de foi divine que le chien de Tobie a flatté de la queue son vieux maître en rentrant à la maison après le voyage de Médie? Si le passage est authentique (il manque dans le grec), il a une autorité divine en tant qu'il fait partie d'un livre inspiré, mais on ne peut pas lui reconnaître la moindre valeur dogmatique, attendu qu'il ne contient pas de dogme et qu'il ne touche ni de près ni de loin à la démonstration d'une vérité religieuse ou morale. Un trait de ce genre pourrait même n'avoir pas de valeur historique s'il se trouvait dans un récit purement fictif, n'ayant pas d'autre objet que l'édification, ou comme ornement de la narration dans une histoire qui serait vraie pour le fond. Il n'aurait alors si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une vérité de pure harmonie, en ce sens qu'il contribuerait à l'agrément du récit, et, d'une manière indirecte, à son efficacité morale.

Selon la tradition chrétienne, tout est vrai dans la Bible ; mais il est évident que cette vérité n'est pas absolue en ce

sens que l'expression des vérités religieuses serait toujours claire, complète, proportionnée à la culture intellectuelle de tous les âges, et que la Bible serait par elle-même une autorité infaillible dans tous les ordres de connaissances humaines. Beaucoup de choses dans l'Écriture n'ont qu'une vérité de proportion, ou si l'on veut, une vérité relative. Tout ce qui a trait au système du monde, dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, bien qu'inadmissible aujourd'hui, n'est pas erroné au point de vue de la fin providentielle de la Bible et peut même être dit vrai en ce sens que les auteurs inspirés l'ont cru nécessairement et qu'ils ont dû le dire pour être compris de leurs contemporains. L'objet de la révélation n'étant pas scientifique, la science du temps où la révélation s'est produite devenait son cadre naturel et indispensable. On n'est pas obligé pourtant de croire au firmament solide, à l'océan supracéleste, à l'immobilité de la terre. Toutes les imperfections qui résultent pour nous des opinions reçues à l'époque où la Bible fut écrite, du défaut d'informations historiques sur les temps primitifs, des procédés de composition beaucoup plus libres que ceux dont usent ou prétendent user les historiens modernes, étaient inévitables et n'étaient pas un défaut au moment où les livres bibliques furent mis en circulation, mais bien plutôt une qualité, une condition de succès. Autrement, il eût fallu compléter la révélation religieuse et morale par une révélation scientifique beaucoup moins nécessaire que l'autre à l'humanité, et qui, vu les circonstances, aurait prévalu aussi difficilement. Les prophètes et les apôtres n'ont pas été, ils ne pouvaient pas être les promoteurs de la science. Mais ils ont apporté au monde une vérité meilleure que la vérité scientifique, et c'est seulement de la vérité qu'ils prêchent, non de la science dont ils ne s'occupent pas, qu'on doit leur demander compte. Ajoutons qu'un livre vrai pour la science d'une époque cesse de l'être au moins partiellement pour la

science d'une autre époque et qu'un livre qui contiendrait toute science, la vraie vérité sur le fond de toutes choses, serait, s'il pouvait exister, parfaitement inintelligible pour nous autres pauvres humains, qui sommes accoutumés à voir les choses *per speculum et in ænigmate*, comme le dit saint Paul.

La tradition catholique a toujours considéré la Bible comme un livre vrai, mais vrai à condition d'être interprété. Qu'est-ce à dire, sinon que la Bible, prise en elle-même, n'est pas absolument vraie pour tous les temps ? Peut être avons-nous trop subi, sans nous en apercevoir l'influence des anciennes théories protestantes sur l'autorité absolue de la Bible. Nous semblons parfois oublier que l'Église existe justement pour être l'organe permanent, toujours vivant de la révélation, et que la Bible n'est qu'un instrument aux mains de l'Église. L'instrument n'est pas suffisant par lui-même à produire l'œuvre pour laquelle on l'emploie. La Bible est vraie, mais l'Église est infaillible. C'est l'Église qui adapte aux besoins de chaque époque les principes de la révélation contenue dans la Bible. La Bible ne peut le faire, car un livre ne peut pas s'expliquer lui-même à son lecteur, se proportionner, sans le secours d'autrui, aux idées, à la science, à l'état d'une époque pour laquelle il n'a pas été composé d'abord. La nécessité d'un interprète, et d'un interprète dont le commentaire, sans changer essentiellement, se renouvelle toujours, est aussi évidente que l'imperfection relative du livre à commenter. *Omnis scriba doctus in regno cælorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera.*

Cet élément relatif et imparfait, qui enveloppe, pour ainsi dire, la révélation contenue dans la Bible, prouve mieux que tous les arguments la nécessité d'un magistère infaillible pour interpréter doctrinalement l'Écriture. L'interprétation privée ne jouit pas pour cela d'une liberté sans frein. Un

exégète prudent trouvera toujours une réponse aux difficultés que présente l'examen critique de la Bible, il saura éviter le danger des explications trop larges et le danger non moins grand des explications trop étroites, s'il s'appuie d'une part sur une étude respectueuse et intelligente de la tradition, et si d'autre part il a le sentiment des besoins actuels de la science religieuse. Telle est la règle que les Pères ont suivie en leur temps ; c'est celle que suivront toujours les véritables héritiers de leur doctrine et de leur esprit.

Parmi les abonnés de l'Enseignement biblique, il en est certainement plusieurs, nos élèves de 1890, qui reconnaîtront dans cette note l'explication orale que nous avons donnée au texte de notre *Histoire du Canon*, à l'époque même où cet ouvrage était livré au public.

A. L.

Tableau des anciens alphabets

Egyptien			Phénicien - Hébreu - Araméen								Ancien Grec
....	......	....	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ע	O
p	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	פ	Π
ts	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		צ	
q	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ק	Φ
r l	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ר	P
sa	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ש	Σ
ta, su	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	ת	T



